VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

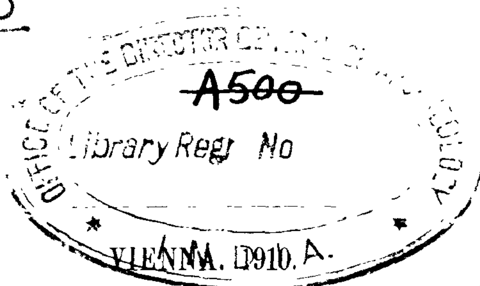
EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME XXIV.



VIENNA, 1910.

PARIS
ERNEST LEROUX

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co

LONDON
LUZAC & Co

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna

Contents of volume XXIV.

Articles.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen.[1]

Von

R. Otto Franke.

Vorwort.

Über die Zwecke meiner Konkordanz der kanonischen Pāli-Gāthās, -Gāthā-Stücke und -Gāthā-Gruppen, von der ich im folgenden einen Abschnitt veröffentliche, habe ich mich *ZDMG.* 63 S. 1ff. ausgesprochen und verweise dorthin. Hier begnüge ich mich, aus den unten gegebenen Parallelen einige Beispiele herauszuheben, die für meine a. a. O. vorgetragenen Ansichten weitere instruktive Belege sind.

Zu Parivāra VIII. 2. 48[b] (Vin. v. 149) *āvi vā yadi vā raho* sind als Parallelen unter anderen angeführt Ud. v. 4 [1 d] und Thīg. [247 b]. Diese beiden letztgenannten Stellen sind geeignet, uns an einem Falle für viele zu zeigen, inwiefern eine solche Konkordanz mehr Nutzen zu stiften imstande ist als ein Studium der kanonischen Texte ohne ein derartiges Hilfsmittel. Für die Verse von Ud. v. 4 wäre mit Hilfe bloßer Einsicht in die Gāthā-Register der Ausgaben wohl keine Parallele festzustellen gewesen (wie ja tatsächlich, so viel ich weiß, bisher noch keine festgestellt worden ist), denn sie beginnen mit einem Schluß-Pāda, und in den Gāthā-Registern stehen nur die Gāthā-Anfänge. Und doch ist es in diesem Falle von ganz besonderem Interesse zu wissen, ob es eine Parallelstelle gibt. Kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß ein Verskomplex, der mit einem Versschluß beginnt, nicht original sein kann, sondern aus einem an-

[1] Das Verzeichnis der Abkürzungen und technischen Buchstaben s. unten nach dem Vorwort unmittelbar vor der Konkordanz

deren Zusammenhang herausgerissen sein muß. Die Konkordanz zeigt uns eine solche Parallele, denn

Ud. v. 4 *sace vo dukkhaṃ appiyaṃ*
mā kattha pāpakaṃ kammaṃ
āvi vā yadi vā raho.
sace va pāpakaṃ kammaṃ
karissatha karotha vā
na vo dukkhā mutty atthi
upeccāpi palāyataṃ.
(vgl. Netti 131 $^{4+5}$)

entspricht Thīg. $^{246\,d-248\,b}$:

sace te dukkham appiyaṃ 246.
mā kāsi pāpakaṃ kammaṃ
āvi vā yadi vā raho
sace ca pāpakaṃ kammaṃ
karissasi karosi vā 247
na te dukkhā pamuty atthi
upeccāpi palāyato.

Ich will vorläufig keine Erörterung anstellen über das Originalitätsverhältnis dieser beiden Stellen, denn es ist nicht so einfach, entscheidend darüber zu urteilen, da auch die Thīg. schon sehr sekundär sind. Mag es aber damit wie immer bestellt sein, so viel scheint aus dem tatsächlichen Vorhandensein eines parallelen Verskomplexes, in welchem der dem ersten Udāna-Pāda entsprechende Pāda wirklich einen Gāthā-Schluß bildet, doch mit Sicherheit hervorzugehen, daß Udāna v. 4 ein sekundäres Literaturstück ist. Eine Arbeit, die mehr, oder gar viele, derartige wertvolle Schlüsse ermöglicht, erweist wohl zur Genüge ihre Existenzberechtigung.

Diese Parallele zeigt zugleich einen der zahlreichen Widersprüche innerhalb des Kanons auf, die die Mähr von dessen einheitlichem Ursprung und einheitlicher Redaktion als falsch erkennen lassen. In Ud. spricht nämlich Buddha die Verse zu fischenden Knaben (*kumārake macchake bādhente*) auf dem Wege vom Jetavana nach Sāvatthi, in Thīg. die Nonne Puṇṇikā zu einem den religiösen

Waschungen ergebenen Brahmanen. So sehr verschieden indessen die Situation ist, so ist doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Elementes in beiden Kapiteln nicht zu leugnen: hier wie dort ist nämlich von Wassertieren die Rede. In Thīg. [240+241] wendet Puṇṇikā dem wasserliebenden Brahmanen ein: ‚Welcher Urteilslose hat dir Urteilslosem das vorgeredet, daß man von böser Tat rein würde mit Hilfe von Wasserwaschungen? Dann würden ja sicherlich (auch) alle Frösche und Schildkröten, Wasserschlangen und Krokodile und alle anderen Wassertiere in den Himmel kommen.‘ Aber gerade diese Übereinstimmung zweier ganz verschiedenen Situationen in einer nebensächlichen Kleinigkeit spricht nur noch mehr gegen einen einheitlichen Ursprung und für die sekundäre Entstehung von Ud. v. 4. Denn es scheint mir klar, daß hier eine dunkle Erinnerung an Thīg. oder eine verwandte (uns nicht mehr erhaltene) Literaturstelle im Kopfe des Udāna-Verfassers nachspukte, die ihn veranlaßte, seine nichtssagende Prosa zu dem Verskomplex zu erfinden.

Beispiele stereotyper Gāthā-Stücke, die in verschiedenen Werken wiederkehren, die also geprägt sein müssen vor der Entstehung der meisten der Werke, in denen sie erscheinen, und demnach gegen einen einheitlichen Ursprung derselben zeugen (vgl. *ZDMG.* 63 S. 2), sind aus dem Vinaya (s. unten die Konkordanz) MV. I. 6. 8 [3d] etc., I. 6. 8 [4a] etc., I. 11. 2 [1b] etc., I. 11. 2 [2d] etc., I. 11. 2 [4a] etc., VI. 28. 11 [1d] etc., X. 3 [5d] etc.; CV. VI. 1. 5 [3b] etc., VI. 1 5 [4a+b] etc., VI. 1. 5 [5d] etc., VI. 4. 3 [d] etc., VI. 4. 3 [f] etc., XII. 1. 3. [3d] etc.; Sekhiya 69 [2a+b] etc. und [b] etc.; Parivāra VIII. 1 [4d] etc., VIII. 2. 48 [b] etc.

Grammatische Abweichungen finden sich z. B. in folgenden kongruenten Stücken: MV. I. 6. 8 [3d] etc. *smi* neben *mhi*, I. 6 8 [4d] *āhañhi* neben *āhañchaṃ* und *dudrabhi* neben *dundubhi*, CV. IX. 1. 4 etc. *evan* neben *evaṃ*, Sekhiya 69 [1b] etc. *passare* neben *passanti*, v. l. zu *passati*, [1d] etc. *adhiyyati* neben *adhīyati*, Parivāra VIII. 2 [1a] etc. *tvaṃ* neben *taṃ*. VIII. 2 [1c] etc. *tam* neben *tad*, *iṅgha* neben *iṃgha* etc. Es kann doch aber in solchen parallelen Stücken immer nur eine von beiden Formen richtig sein, da die Stücke ja nur Reproduktionen eines Originalstückes sind. Die Konkordanz weist uns die

Parallelstellen nach und verhindert es so, daß derartige verschiedene Formen selbständig, ohne Beziehung auf die Parallelstellen als solche, gebucht würden. Mit ihrer Hilfe gelingt es uns also, eine richtigere Bilanz der Formen aufzustellen.

Grammatische und metrische Verstöße lehrt uns die Konkordanz gelegentlich aus einer literarischen Abhängigkeit heraus begreifen. Ohne diese Aufklärung würden wir die betreffenden Fehler entweder als sprachliche, bezw. metrische Sonderbarkeiten gelten zu lassen oder als Korruptelen zu betrachten haben. So erklärt sich aus der Abhängigkeit von Pāc. xxii. 1 (Vin. iv. 54), wo sich *munino* findet, der falsch gebildete Acc. *muninaṃ*[1] von J. 421 [9] und *munināṃ* Mvu iii. 195. 4, vgl. unten; aus der Abhängigkeit von MV. i. 6 8 [4a] *dhammacakkaṃ pavattetuṃ gacchāmi Kāsinaṃ puraṃ* oder von einer der Parallelstellen dazu die metrisch falsche Zeile
B. xx [2c+d] *dhammacakkaṃ pavattetum pakkāmi Bandhumatim puraṃ*,
und, um bei B. zu bleiben, aus der Abhängigkeit z. B. von:
B. iii [4a+b] *Dhammacakkappavattente Koṇḍaññe lokanāyake*
die metrisch falsche Zeile
B. xxiii 3 [a+b] *Dhammacakkappavattente Kakusandhe lokanāyake*
und die grammatisch falsche Zeile
B. xxii [3a+b] *Dhammacakkappavattente Vessabhū lokanāyako.*

Bald nahm der Verfasser die Metrik auf die leichte Schulter, bald der Metrik zuliebe die Grammatik, denn *Vessabhū* erscheint an der zuletzt angeführten Stelle doch wohl nur, weil der Loc. nicht ins Metrum gepaßt hätte, der Nom. *Vessabhū* aber zog natürlich den Nom. *lokanāyako* nach sich.

J. 539 [115 c+d] *kāmasaṃyojane checchaṃ ye dibbe ye ca mānuse* zeigt im letzten Pāda eine Kontamination zweier Ausdrucksweisen, die der Erklärung bedarf, denn man sollte entweder *dibbe mānuse ca* oder

[1] Dem Zusammenhange nach muß es ohne allen Zweifel Acc. sein; daß der Komm. ihn in künstelnder Weise als partitiven Gen. deutet und übersetzt ‚einen unter den Muni's', wobei er doch notgedrungen den Acc. wieder ergänzt, ist Notbehelf. Mvu ist denselben Weg gegangen und hat die Form noch mehr als Gen. Plur. zu charakterisieren gesucht. Das zeigt nur, wie sehr der Acc. *muninaṃ* beide frappierte.

yāni dibbāni . . . erwarten. Das Phänomen ist zu erklären aus der Abhängigkeit der Stelle von MV. i. 11. 2 [1a+b]

Baddho 'si sabbapāsehi
ye dibbā ye ca mānusā,

oder wohl vielmehr von den Parallelstellen hierzu:

It. 95 [2c+d] *sabbe pariccaje kāme ye dibbā ye ca mānusā,* oder
Thīg. [350a+b] *vantā mahesinā kāmā ye dibbā ye ca mānusā,* oder
Thīg. [47a+b] *sabbe kāmā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusā,* oder
Thīg. [76a+b] *sabbe yogā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusā.*

Es ist durchaus berechtigt, wenn dieser Erklärung gegenüber die Frage erhoben wird, was denn den J.-Verfasser veranlaßt habe, sich in Schwierigkeiten zu stürzen, nur um das Vergnügen zu haben, an eine beliebige Stelle sich anlehnen zu können, da ihm doch genügend viele andere ebenso gemeinplatzartige Stellen zur Verfügung gestanden hätten, deren Einverleibung nicht mit solchen Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre. Die Antwort ist: Die Entlehnung erfolgte gar nicht dem Pāda *ye dibbā* . . . selbst zuliebe, sondern um benachbarter Worte willen. Die angeführte J.-Stelle hat in [a] das Wort *kāma* gemeinsam mit It. 95 [2c], Thīg. [350a], und *kāma* und *checcham̧* entspricht dem *kāmā samucchinnā* von Thīg. [47a], und °*sam̧yojane checcham̧* dem *yogā samucchinnā* von Thīg. [76a], d. h. also, der Verfasser jener J.-Gāthā geriet, als er die Worte *kāma sam̧yojana* und *checcham̧* gebrauchte, in befahrene Geleise, in denen er dann seine Karre weiterlaufen ließ.

Wir treten damit in einen anderen höchst beachtenswerten Kreis häufiger Erscheinungen ein, von denen ich noch einige weitere anführen will.

Schon die eben berührte Parallelenkette enthält noch andere Beispiele. Die Vergleichung von

MV. i. 11. 2 [1a+b] *Baddho 'si sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā*
resp. von MV. i. 11. 2 [2a+b] *mutt' āham̧ sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā*
und ihrer Parallelen mit
J. 547 [630c+d] *sabbe jitā te paccūhā ye dibbā ye ca mānusā*
und mit

Mvu II. 366. 1 *sarve 'sya arthā vartanti ye divyā ye ca mānuṣāḥ* zeigt, daß im J. das Wort *sabbe* und in Mvu *sarve* den identischen Pāda automatisch nach sich gezogen hat. Auch in der oben angeführten Stelle It. 95[2c+d] und Thīg.[47a+b] und [76a+b] kann *sabbe* gewirkt haben. — Wenn in MV. I. 6. 8 und den Parallelstellen (s. die Konkordanz) auf G.[2c+d] *sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi me paṭipuggalo* die Pādas [3a+b+c] *ahaṃ hi arahā loke ahaṃ satthā anuttaro eko 'mhi sammāsambuddho* folgen und wenn auf der anderen Seite in D. XXI. 2. 9[9] *Tuvam ev' asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro*
sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo

analoge Wendungen ganz ähnlich zusammengruppiert sind und doch in einer ganz anderen Situation und von einem ganz anderen Wesen (Sakka) gesprochen werden, so scheint es mir klar, daß der Anlaß, sie in ähnlicher Weise zusammenzustellen, kein sachlicher, sondern ein ganz formaler, literarischer gewesen ist, daß nämlich eine Phrase im Kopfe des Nachdichters die Erinnerung an die schon von einem Vorgänger ausgesprochene Versgruppe geweckt hat. Welcher von beiden der Nachdichter gewesen ist und ob überhaupt einer direkt vom anderen abhängig ist oder ob beide von einem Dritten beeinflußt sind, soll hier nicht erörtert werden. Ganz ähnliche Wortverbindungen finden wir SN. III. 6[35c+d+36a] ([544c+d+545a])

saderakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo.
Tuvaṃ Buddho tuvaṃ Satthā.

Hier spricht der Wandermönch Sabhiya zu Buddha. Es ist zu beachten. daß schon D. a. a. O.[6b] *vicikicchā-vitāraṇaṃ* (mit bezug auf Buddha gesagt) verwandt ist mit SN. a. a. O.[31] ([540])[b] *vicikicchaṃ maṃ atārayi*, womit da Sabhiya sich an Buddha wendet. Es entspricht sich ferner D. a. a. O.[7c+d] *ahaṃ vande mahāvīraṃ vandām' ādicca-bandhunaṃ* und SN. a. a. O.[34] ([543])[b] *mahāvīrassa* und [31] ([540])[c+d] *namo te . . . ādiccabandhu* . . . Die Zeile MV. I. 6. 8[2c+d], von der wir ausgingen, entspricht auch A. IV. 23. 3[7c+d] = It. 112[7c+d] (s. unten die Konkordanz). Aber auch diese Stellen sind noch durch weitere Kongruenzen verbunden. MV. I. 6. 8[1a] etc. (s. die Konkordanz) *Sabbābhibhū . . . 'ham asmi:*

A. a. a. O. [2a] *Sa ve sabbābhibhū dhīro* = It. 112 [2a], wo aber *Sabbe* statt *Sa ve* steht; MV. a. a. O. [3b] und Parallelstellen *ahaṃ satthā anuttaro*: A. a. a. O. [4b] = It. a. a. O [4b] *esa sīho anuttaro*; MV. a. a. O. [4a] und Parallelen *dhammacakkaṃ pavattetuṃ*: A. a. a. O. [4d] = It. a. a. O. [4d] *brahmacakkaṃ pavattayī*; MV. I. 6. 9 [b] und Parallelen *ye pattā āsavakkhayaṃ*: A. a. a. O. [3c] = It. a. a. O. [3c] *sabbakammakkhayaṃ patto.*

Auch die Parallele zwischen MV. a. a. O. und SN. a. a. O. ist mit der oben gegebenen Kongruenz nicht erschöpft, es finden sich noch folgende Anklänge: MV. a a. O. [1b] und Parallelen *sabbesu dhammesu anupalitto*: SN. a. a. O. [38 (547) d] *ubhaye tvaṃ na lippasi.* MV. a. a. O. [3a+c] und Parallelen *Ahaṃ hi arahā loke*

eko 'mhi sammāsambuddho

: SN. a. a. O. [30 (539) b] *arahāsi sammāsambuddho.*

MV. a. a. O. [3d] und Parallelen *sītibhūto 'smi nibbuto*:

SN. a. a. O. [33 (542) c] *sītibhūto damappatto.*

Hinwiederum ist auch die angeführte mit MV. a. a. O und Parallelen verwandte A.-Partie mit SN. a. a. O. außer durch die angeführte kongruente Zeile noch durch andere Entsprechungen verknüpft: A. a. a. O. [3a] = It a. a. O. [3a] *Esa khīṇāsavo Buddho*: SN. a. a O. [30 (539) b] *khīṇāsavaṃ taṃ maññe*; A. a. a. O. [5a+c] = It. a. a. O. [5a+c] *Iti devamanussā ca* (It. *devā m° ca*) . . . *saṅgamma* (It. *saṃg°*) *taṃ namassanti* vgl. SN. a. a. O. [34 (543) c] *sabbe devā anumodanti*; A. a. a. O. [6d] = It. a. a. O. [6d] *tiṇṇo tārayataṃ varo*: SN. a. a. O. [36 (545) d] *tiṇṇo tāres' imaṃ pajaṃ*; A. a. a. O. = It. a. a. O. [1d] *anūpayo* (It. *anūpamo* mit v. l. *anupayo*) + [3d] *vimutto upadhisaṅkhaye* + [4b] *sīho anuttaro* + [5d] *vītasāradaṃ* vgl. teils dem Inhalt, teils dem Wortlaut, teils auch dem bloßen Anklang nach mit SN. a. a. O. [37 (546)]

Upadhī te samatikkantā āsavā te padālitā
sīho si anupādāno pahīnabhayabheravo.

Die angeführten Partien, in denen diese Anklänge uns aufstoßen, sind nicht etwa verschiedene Versionen desselben Berichtes. Die Situationen und meist auch die Sprecher sind ganz verschieden. Sachlich oder durch Personalidentität des Sprechers sind also die

Kongruenzen nicht begründet. Und doch muß es eine Ursache für ihr Erscheinen gegeben haben, denn, um für zufällig gelten zu können, sind sie zu dicht gesät. Diese Ursache kann nur das Wirken von Erinnerungen der verschiedenen Verfasser sein, von Erinnerungen entweder an einen uns unbekannten Text, der allen bekannt oder wenigstens dunkel erinnerlich war und aus dem in jedes Gedächtnis hier und dort eine Reminiszenz wie ein Lichtchen aufblitzte, oder von Erinnerungen verschiedener der betreffenden Autoren an die Stellen einiger der anderen in Betracht kommenden Werke. Und zwar wird sich in beiden Fällen eine Reminiszenz immer an der anderen entzündet haben. Ganz sicher aber ist das eine, daß das Vorhandensein dieser Partien nicht im Sinne der Überlieferung zu erklären ist. Sie sind irgendwie literarisch abhängig und entstammen weder einem einzelnen Kopfe noch sind sie durch einen einheitlichen Sammlungsakt festgelegt worden.

Die zu MV. I. 6. 8 ^{3d} angeführten parallelen Pādas sind in der manigfachsten Weise noch durch eine benachbarte Wortentsprechung verknüpft, und das Auftauchen des betreffenden Wortes im Kopfe der Verseschmiede wird wie der Druck auf einen elektrischen Knopf gewirkt haben, der prompt die Wirkung auslöst, d. h. die Wortentsprechung zog überall den von mir angeführten identischen Pāda nach sich. Über eine Reihe von Parallelen aus dieser Parallelenkette habe ich später noch in besonderem Sinne zu sprechen. Zu MV. I. 11. 2 ^{2d} *nihato tvam asi Antaka* ist unten in der Konkordanz eine längere Parallelenreihe angeführt. Innerhalb dieser sind alle Stellen von S. IV. 1. 2 ^{4} bis Mvu III. 417. 4 noch durch das Wort *pāpima* bezw. *pāpīmaṃ* unter sich verbunden. Es ist also zu vermuten, daß dieses Wort überall den letzten Pāda nach sich gezogen hat, nachdem es einmal in dieser Verbindung ausgesprochen und geläufig geworden war.

S. IV. 1. 2 $^{4c+d}$ = IV. 1. 3. 5 $^{1c+d}$ *alan te tena pāpima nihato tvam asi antaka.*

Thīg. $^{59c+d}$ = $^{62c+d. 112c+d. 188c+d. 195c+d. 203c+d. 235c+d}$ *evaṃ jānāhi pāpima nihato tvam asi antaka.*

Mvu III. 417. 4 *evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihato tvam asi antaka.*

MV. i. 22. 5[1] *ettha ca te mano na ramittha*
rūpesu saddesu atho rasesu
atha ko carahi devamanussaloke
rato mano . . .
vgl. J. 505[14b+c] *pubbe v' ahaṃ devaloke ramissaṃ*
rūpehi saddehi atho rasehi.

ramittha: ramissaṃ und *devamanussaloke: devaloke* ist die Brücke gewesen, über die der verwandte Pāda eingedrungen ist.

MV. i. 22. 4[1c] *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ*
+ 5[1c+d] *atha ko carahi devamanussaloke*
rato mano Kassapa brūhi me taṃ
vgl. SN. v. 4[5(1047)c+e] *atha ko carahi devamanussaloke*
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ
= SN. v. 8[5(1081)f+h].

Hier hat beim MV.-Verfasser die Erinnerung an einen der beiden Pādas des SN. (oder eines uns unbekannten anderen alten Werkes, in dem sie einander benachbart standen) sogleich auch die Erinnerung an den anderen geweckt.

MV. i. 24. 6 . . . *Tena hi bhikkhave ye tumhe imāya gāthāya codenti:*
Āgato kho mahāsamaṇo Magadhānaṃ Giribbajaṃ
sabbe Sañjaye netvāna kaṃ su dāni nayissatīti,
te tumhe imāya gāthāya paṭicodetha:
Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā
dhammena nayamānānaṃ kā usuyyā vijānataṃ ti.

Vgl. S. iv. 3. 5. 19 *Atha kho Ragā ca Māra-dhītā Bhagavato santike imaṃ santi* (sic) *gātham abhāsi:*
Acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅghavārī
addhā carissanti (SS. *tarissanti*) *bahū ca sattā*
bahuṃ vatāyaṃ janatam anoko
acchijja nessati maccurājassa pāran ti.
20. *Nayanti ve mahāvīrā saddhammena Tathāgatā*
dhammena nīyamānānaṃ kā usūyā vijānatan ti.

Man fragt sich, wie es kommt, daß Buddha dieselbe Gāthā *Nayanti ve . . .* im MV. zu seinen Jüngern gesprochen haben soll,

als von der Fortführung der Sañjaya-Anhänger durch ihn die Rede war, und andererseits zu der Māra-Tochter, als diese ihm vorwarf, er hätte sich vom Begehren freigemacht und würde auch viele andere Wesen vom Tode erlösen. Der Haken, an dem in S. diese G. angehängt worden ist, ist das Wort *nessati* in [d] der vorhergehenden. Dieses erinnerte den S.-Verfasser an *nayissati* von MV. I. 24. 6[1d]. Von da aus glitt seine Erinnerung zur unmittelbar folgenden MV.-Gāthā hinüber, und er nahm infolgedessen diese herüber.

In MV. v. 1. 27[2d+3a+b] *sammā cittaṃ vimuccati*
tassa sammāvimuttassa
santacitassa bhikkhuno

und in Dhp.[373b+d] *santacittassa bhikkhuno*
sammā dhammaṃ vipassato

ist dem identischen Pāda das Wort *sammā* benachbart.

MV. VI. 28. 11[1] *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
sīlavantettha bhojetvā saññate brahmacariye

vgl. mit A. IV. 61. 14[1e+f] (II. 68)
Uppaṭṭhitā sīlavanto saññatā brahmacarayo (BK °*cariyā*).
+[2a+b] *Yadatthaṃ bhogaṃ iccheyya paṇḍito gharam āvasaṃ.*

Diese beiden Stellen enthalten nicht nur einen parallelen Pāda, sondern auch die Entsprechungen *vāsaṃ: gharam āvasaṃ, paṇḍita: paṇḍito, sīlavante: sīlavanto, bhojetvā: bhogaṃ.* Die können schwerlich zufällig sein. Nun haben aber die beiden Stellen nach Grundgedanken und Zusammenhang, in dem sie stehen, nicht das Geringste miteinander zu tun, ja in A. verteilen sich die entsprechenden Stücke auf zwei verschiedene Sätze und Gāthās. Denn der Sinn der MV.-Gāthā ist: ‚wenn wo ein kluger Mann wohnt, der die Tugendhaften, Bezähmten, Frommen speist . . .‘; die A.-Stelle aber bedeutet: ‚Beistand geleistet ist den Tugendhaften, Bezähmten, Frommen. Der Zweck, um dessentwillen ein kluger Hausherr (Bürger) sich Besitz wünscht, . . .‘. Das Vorhandensein der Kogruenzen läßt sich also nur so erklären, daß sie aus äußerlichen Gründen, die den Inhalt nichts angehen, sich eingestellt haben. Und da ist eben nur denk-

bar, daß der eine Gāthāverfasser seine Diktion durch Reminiszenzen hat bestimmen lassen, und daß diese Reminiszenzen immer eine durch die andere geweckt wurden, während er die einzelnen in seiner Gāthā festhielt. Der Gāthā-Komplex von A. IV. 61 kehrt wieder in V. 41 (III. 46). Das ist natürlich nur eine Verdoppelung von IV. 61.

Dem identischen Pāda CV. VI. 1. 5 [5b] (und Parallelen) = D. XXXII [4c+d] (203) *sabbadukkhāpanūdanaṃ* geht in CV. und Parallelen voran [a] *Te tassa dhammaṃ desenti*, in D. [c] *yo imaṃ dhammam adesesi*.

CV. VI. 1. 5 [5c+d] (und Parallelen)

yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo

vgl. S. XXXV. 136 [8c+d] *Yam padaṃ sammad aññāya parinibbanti anāsavā*.

Hier geht dem verwandten Pāda beiderseits *aññāya* voran.

Komposita mit *sahassāni* wurden als oft an folgendes *āmuttamaṇikuṇḍalā* gekuppelt empfunden. Das beweist die Parallelenreihe

CV. VI. 4. 3 [c+d] (und Parallelen)

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.

J. 506 [8a+b]. 529 [54a+d]. 546 [221a+b]

Soḷas' itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā (und Parallelen).

PV. II. 9 [52a+b] *Saṭṭhi parisasahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.*

Von CV. VII. 4. 8 (und Parallele)

Aduṭṭhassa hi yo dubbho pāpakammaṃ akubbato
tam eva pāpaṃ phusati duṭṭhacittaṃ anādaraṃ

ist [c] identisch mit [e] von

S. XI. 1. 7. 7 *Yam musā bhaṇato pāpaṃ yam pāpam ariyūparādino*
mittadduno ca yam pāpaṃ yam pāpam akataññuno
tam eva pāpam phusati yo te dubbhe Sujampatī ti.

Außerdem aber entspricht sich *dubbho* dort und *mittadduno* und *dubbhe* hier. Sachlicher Zusammenhang kann nicht vorliegen, denn der Inhalt der beiden Gāthās im ganzen wie der zugehörigen Kapitel ist so verschieden wie nur denkbar. Und doch kann es auch nicht zufällig sein, daß auf beiden Seiten genau von demselben Vergehen gesagt wird, seine Wirkungen fielen auf den Verüber zurück, da ja von hundert anderen Schlechtigkeiten dasselbe gesagt werden

kann. So scheint die Annahme plausibel, daß der spätere Verfasser entweder durch seine Erwähnung des Wortes *dubbho* an den benachbarten Pāda oder durch diesen an jenes erinnert worden ist.

CV. vii. 5. 4[2] *Sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānañ c'anuggaho*
samaggarato dhammaṭṭho yogakkhemā na dhaṃsati etc.

hat doch einen ganz anderen Grundgedanken als

Dhp. [194] *Sukho buddhānaṃ uppādo sukhā saddhammadesanā*
sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānaṃ tapo sukho.

Daß diese beiden Gāthās einen identischen Pāda enthalten, ist also schon auffällig. Aber Pādas als rhythmisch abgeschlossene Einheiten sind leichtbeschwingt und die indische Luft war voll von solchen. Zwei Gāthās, die denselben Pāda enthalten, brauchen noch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu stehen. Hier schließt sich aber noch das Wort *samaggānaṃ* auf beiden Seiten an. Von einer leichten Beflügelung eines derartigen Wortkomplexes kann keine Rede mehr sein. Hier muß ein konkreter Satzzusammenhang vorausgesetzt werden, und also ist gedächtnismäßige Abhängigkeit der einen Gāthā von der anderen (oder einer verwandten dritten) zu erschließen.

Wenn wir CV. i. 3[1] *Rāgadosaparikkiliṭṭhā eke samaṇabrāhmaṇā*
avijjānivutā posā piyarūpābhinandino

(= A. iv. 50. 3[1]) vergleichen mit Ud. vi. 4
Imesu kira sajjanti eke samaṇabrāhmaṇā
viggayha naṃ vivadanti janā ekaṅgadassino,

so scheint mir der Anklang des Gāthā-Schlußes außer der Identität des Pāda [b] nicht zufällig sein zu können, sondern so erklärt werden zu müssen, daß der Nachdichter durch Aufnahme des identischen Pāda auch für das weitere in eine gewisse Abhängigkeit seines Gedächtnisses von der Gāthā geriet, der jener Pāda zuerst angehörte.

CV. xii. 1. 3[5] (= A. iv. 50. 3[5])
andhakārena onaddhā taṇhādāsā sanettikā
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ.

hat mit Thag. [575] *Ye 'maṃ kāyaṃ mamāyanti andhabālā puthujjanā*
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ

nicht nur die ganze zweite Zeile gemein, sondern auch *andha-* als Anfang eines zusammengesetzten Wortes in der ersten, und doch sind die Gāthās im übrigen noch genügend verschieden, daß man die eine nicht für eine beabsichtigte Nachahmung der anderen zu halten braucht. Auch hier weckte wohl der Gebrauch des Wortes *andha-* die Erinnerung an die vorhandene Gāthā mit der Zeile *vaḍḍhenti . . .*, oder umgekehrt. Thag.[575] wurde dann wohl wieder die Vorlage von

Thag.[456] *Ye etā upasevanti rattacittā puthujjanā*
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ācinanti punabbhavaṃ.

Es hat kein Bedenken, in demselben Werke auch eine Wirkung nach rückwärts anzunehmen. Da mit dem Gedächtnis operiert wurde, gibt es eigentlich kein Rückwärts und Vorwärts.

In Pāc. xxii. 1 (Vin. iv. 54)
Adhicetaso appamajjato munino monapathesu sikkhato
sokā na bhavanti tādino upasantassa sadā satīmato.

und J. 421[a] *Mā kiñci avacuttha Gaṅgamālaṃ*
muninaṃ monapathesu sikkhamānaṃ
eso hi atarī aṇṇavaṃ
yaṃ taritvā vicaranti vītasokā

entspricht sich nicht nur der Pāda [b], sondern auch *sokā na* und *vītasokā*. Da aber der Grundgedanke beider Gāthās verschieden ist, so würde man in der Annahme eines doppelten Zufalles schwerlich Befriedigung finden können. Vielmehr wird wiederum eine der Entsprechungen das Gedächtnis des Nachdichters auch auf die andere gebracht haben. Welches der Nachdichter ist, ist hier schon deshalb sehr leicht zu bestimmen, weil im Jāt. der Acc. *muninaṃ* falsch gebildet und nur aus der Anlehnung an *munino* von Pāc. zu erklären ist. Mvu ist dann, wie oft, noch weiter vom Ursprung abgeirrt, insofern er *munināṃ* (BM *muninā*) für *muninaṃ*, *maunapadehi* für *monapathesu* und *vītarāgāḥ* für *vītasokā* eingesetzt hat:

iii. 195. 3—6 *Mā kiṃci vadatha Gaṃgapālaṃ*
munināṃ maunapadehi śikṣamāṇaṃ

eṣo atare tam arṇavoghaṃ
yaṃ taritvāna bhavanti vītarāgāḥ.

Fälle dieser Art beweisen, daß Mvu inhaltlich nicht gleich alt oder gar älter als der Pāli-Kanon sein kann, sondern diesen voraussetzt.

In der angeführten Pāc.-Gāthā stimmen die Schlußworte von *tādino* an überein mit denjenigen von

Ud. III[7] *Piṇḍapātikassa bhikkhuno attabharassa anaññaposino*
devā pihayanti tādino upasantassa sadā satīmato.

Auch diese Worte lagen also im Gedächtnis des Nachdichters offenbar so dicht beieinander, daß der Gebrauch von *tādino* auch den folgenden Pāda nach sich zog. Ähnlich stehen wenigstens *upasantassa tādino* zusammen S. VII. 1. 2. 12[1d] = Dhp.[96d].

In Sekhiya 69 (Vin. IV. 204) folgt auf

G[3] *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhañ ca brāhmaṇa*
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā

als G[4] *Paribbaja mahābrahme pacant' aññe pi pāṇino*
mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iva bhidā ti.

Die ganze Geschichte samt Gāthās kehrt wieder als J. 309. Nur sind dort G 3 und 4 umgestellt. Sekhiya 69[3] = J. 309[4] findet sich aber ferner auch als J. 287[2]. 310[2]. 433[3]. An allen diesen drei Stellen schließt sich als nächstfolgende G. (287[3]. 310[3]. 433[4]) an

Api ce pattam ādāya anāgāro paribbaje
esā vā (310[3] und 433[4] *sā eva*) *jīvikā seyyā* (310[3] *seyyo*, B[d] *°ā*) *yā cādhammena esanā.*

Es ist nun sehr auffällig, daß auch diese G. *paribbaje* enthält, wie die in Sekhiya = J. 309 folgende *Paribbaja*, ferner *pattam* entsprechend dem *kumbham* und *adhammena* entsprechend dem *adhammo* der in Sekhiya = J. 309 folgenden. Da aber dieses Zusammentreffen wiederum nicht in einer sachlichen Verwandtschaft begründet sein kann — denn die Erzählungen der J.-Gruppe 287. 310. 433 hängen zwar unter sich mehr oder weniger zusammen, aber nicht mit Sekhiya 69 = J. 309 — so ist es wieder das Plausibelste anzunehmen, daß für die Produktion von J. 287[3], 310[3], 433[4], oder vielmehr derjenigen unter

ihnen, die zuerst da war (denn die anderen sind davon nur Verdoppelungen), eine Reminiszenzen-Assoziation der Anlaß war. Die Prosa dieser drei Gāthās ist dann natürlich erst recht sekundär, denn sie ist inhaltlich unlösbar mit der G. verbunden. In Parivāra xi. 5^{4c+d} entspricht außer dem Pāda ^{d} *ubho* und die Schlußsilbe °*trā* des Absolutivs dem *ubhinnaṃ* und °*tvā* von J. 332^{2c+d} (und dem *ubhābhyām* und °*tvā* von Mvu i. 275. 2), s. die Konkordanz. Es ist wiederum höchst wahrscheinlich, daß dieser Doppelanklang den Nachdichter an die betreffende andere Stelle erinnerte und daß er dann den folgenden Pāda ganz herübernahm.

Zum Schluß noch ein Beispiel, das beinahe den Humor weckt. Die G. Parivāra xiii. 4^{1} ist auch sonst gut belegt, s. unten die Konkordanz. Als der Verfasser von J. 443 seine G. ^{12} dichtete, rief das Schlußwort von ^{b} *pavaḍḍhati* eine dunkle Erinnerung hervor an *ativattati*, das Schlußwort von ^{b} jener älteren G., und die Folge davon war, daß er einfach im Wortlaute derselben fortfuhr!

Eine besondere Kategorie bilden die Fälle der Identität eines Pāda verbunden mit der weiteren Entsprechung dieses oder jenes Wortes, die in einer zusammenhängenden Kette ein und dasselbe Werk durchziehen. Auch diese beweisen natürlich den genetischen Zusammenhang der betreffenden Gāthās unter sich. Das besondere hierbei ist die Häufung solcher Parallelen in einem und demselben Werk. Und aus dieser Häufung geht, wie mir scheint, hervor, daß alle Gāthās der betreffenden Parallelenkette von einem und demselben Verfasser herrühren, mit anderen Worten, daß das betreffende Werk nicht eine Sammlung, sondern ein einheitlich verfaßtes Werk ist.[1] Eine solche Kette, beginnend mit Thīg.^{15}, gehört den Thīg. an. Es sind auch andere Werke an dem identischen Pāda beteiligt, s. unten die Konkordanz zu MV. i. 6. 8^{3d} und oben S. 3, und der Pāda ist also von außerhalb in die Thīg. übernommen worden. Innerhalb derselben ist er dann aber in so spezieller Weise noch mit weiteren Wortentsprechungen in je zwei Gāthās verbunden worden, daß man

[1] Wobei natürlich zugegeben wird, daß eine Anzahl schon vorhandener Gāthās mit verarbeitet ist.

erkennt, ein einheitlicher Dichter habe hier mit dem von außen übernommenen Pāda weiter operiert. Wären die Thīg. wirklich die aufgezeichneten Strophen von vielen Nonnen und nicht ein einheitliches Werk, dann ließen sich, nach Analogie des früher Bemerkten, zwar gelegentliche Entsprechungen in den Strophen zweier oder mehrerer Nonnen begreifen, man würde aber nicht verstehen können, wie auf diese Weise so lange einheitliche Parallelenketten hätten zustande kommen können. In meiner Untersuchung über die SN.-Gāthās habe ich eine solche Kette aus den Thag. nachgewiesen und wenigstens angedeutet, daß diese selbe Kette auch in die Thīg. hineinreicht. Jetzt sehen wir aufs neue, daß Thag. und Thīg. dieselbe Eigenart zeigen.

Thīg.[15] *Kāyena saṃvutā āsiṃ vācāya uda cetasā*
samūlaṃ taṇham abbuyha sītibhūta mhi nibbutā.

(Angeblicher Ausspruch der Uttarā.)

Mit dieser G. ist außer durch die Analogie des letzten Pāda durch das unmittelbare Benachbartsein verbunden

Thīg.[16] *Sukhaṃ tvaṃ vuḍḍhike sehi katvā coḷena pārutā*
upasanto hi te rāgo sītibhūtā si (v. l. LC °*tā mhi*) *nibbutā.*

(Angeblicher Ausspruch der Sumanā vuḍḍhapabbajitā.)

Mit dieser G. ist außer durch [d] noch durch *rāgo* enger verbunden

Thīg.[34] *Evaṃ viharamānāya sabbo rāgo samūhato*
pariḷāho samucchinno sītibhūta mhi nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Abhayamātā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch Pāda [d] noch durch *samucchinnā* verbunden

Thīg.[76] *Sabbe yogā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusā*
khepetvā āsave sabbe sītibhūta mhi nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Vimalā purāṇagaṇikā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda [d] noch durch *āsave sabbe* verbunden

Thīg. [101] *Saṅkhāre parato disvā hetujāte palokine*
pahāsiṃ āsave sabbe sītibhūta mhi nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Sakulā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda [d] noch durch *disvā* und °*āsavā* verbunden

Thīg. [66] *Disvā ādīnavaṃ loke ubho pabbajitā mayaṃ*
ty amha khīṇāsavā dantā sītibhūta mha nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Bhaddā Kapilānī gehörig.)

Die Thīg., an Zahl zusammen 522, sind ein verhältnismäßig kleines Werk, und im Verhältnis dazu ist die Kette lang genug, wenn sie auch nicht so lang wie die aus den Thag. in *ZDMG* 63. 16 f. angeführte ist.

Ein weiterer Gewinn aus der Konkordanz ist der Nachweis von Widersprüchen im Kanon. Natürlich wird eine eindringende Vergleichung auch ohne ein solches Hilfsmittel schon viele aufzufinden vermögen, aber die Sicherheit, daß wir in dieser Beziehung möglichst alles getan haben, kann uns doch nur eine solche Konkordanz verschaffen. Ich will auf einige solche Widersprüche hinweisen, bei denen Vinaya-Gāthās mit in Betracht kommen, ohne Rücksicht darauf, ob ich sie durch gewöhnliche Textvergleichungen oder mit Hilfe der Konkordanz gefunden habe. was ich nicht für jeden Fall mehr feststellen kann, und auch ohne Rücksicht darauf, daß die eine oder andere Entsprechung der Stellen, in denen die Widersprüche liegen, schon von anderen festgestellt ist. Auf einen Widerspruch zwischen Thīg. [246 d – 248 b] und Ud. v. 4 habe ich oben S. 2 schon hingewiesen. Daß beträchtliche Stücke des Berichtes über Buddhas Erleuchtung und über die nachfolgenden Ereignisse in MV. I und des Berichtes über die Erleuchtung des mythischen Buddha Vipassī und die nachfolgenden Ereignisse in D. XIV. 2. 21 bis 3. 8 übereinstimmen, war natürlich schon bekannt, s. D. ed. Rhys Davids and Estlin Carpenter II. p. 35. Wem von beiden Buddhas sind nun auch nur nach der Meinung von Buddhas Jüngern und ältesten Nachfahren diese Dinge wirklich passiert? D. ist im ganzen ein sehr respektables Werk, aber dieser sein Bericht ist historisch insofern wertlos, als er sich auf ein

mythisches Wesen bezieht. Der MV. auf der anderen Seite erzählt diese Dinge vom ‚historischen' Buddha, und das würde zunächst dafür sprechen, daß ihm mehr zu vertrauen wäre. Aber der MV. ist wahrscheinlich jünger als D. und von ihm abhängig. Sein Bericht über den angeblich historischen Buddha ist also möglicherweise oder gar wahrscheinlich nur die Kopie einer mythischen Erzählung. Zwar verknüpft auch M. 26 denselben Bericht mit dem historischen Buddha, aber auch der M. scheint von D. abhängig und von MV. benutzt zu sein.

Über den Widerspruch von MV. i. 24. 6 und S. iv. 3. 5. 19 + 20 habe ich mich oben, S. 9 f., geäußert.

Die Gāthā MV. x. 3 [6] = M. 128 [6] (iii. 154) = J. 428 Einl. [6] ist Buddha in den Mund gelegt (ob auch Dhp. [6], ist nicht zu ersehen), die damit identische G. Thag. [275] soll aber Sabhiya Thera gesprochen haben und die wiederum identische Thag. [498] Mahākaccāyana Thera.

Den Schlangenzauber von CV. v. 6 (= A. iv. 67) trägt Buddha seinen Mönchen vor, in J. 203 aber eben denselben in der mythischen Vorzeit ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) anderen Einsiedlern.

Der G.-Komplex von CV. vi. 1. 5 kehrt wieder vi. 9. 2 bei ähnlicher, aber doch verschiedener Gelegenheit, so daß wir also eine Inconcinnität sogar in einem und demselben Werke anzuerkennen haben. Kehren wir aber den Standpunkt um und betonen statt der Verschiedenheit beider Stellen das Übereinstimmende in ihnen, so müssen wir sagen: Der eine Bericht ist nur eine Verdoppelung des anderen und auf einen anderen Fall zugeschnitten. Für die Frage der Authentizität des Kanons ist es ziemlich unerheblich, ob wir die Tatsache so oder so formulieren. Die Bedenklichkeit der traditionellen Annahme von der Authentizität ergibt sich in jedem Falle. Jede beider Parallelstellen leidet außerdem noch an einem Widerspruch in sich. Obwohl an beiden Stellen Buddha die Gāthās spricht (vi. 1. 5 *Atha kho bhagavā Rājagahakaṃ seṭṭhiṃ imāhi gāthāhi anumodi*; vi. 9. 2 *Atha kho bhagavā Anāthapiṇḍikaṃ gahapatiṃ imāhi gāthāhi anumodi*), heißt es doch beide Male in der zweiten derselben

vihāradānaṃ saṃghassa aggaṃ buddhena vaṇṇitaṃ, d. h. in Wirklichkeit hat nicht Buddha, sondern irgendjemand anders vor der Entstehung von CV. vi. 1. 5 und vi. 9. 2 diese Gāthās gesprochen, an den angeführten Orten des CV. stehen sie an sekundärer Stelle, und die beiden CV.-Berichte sind willkürlich zurechtgemacht.

Die Gāthās erscheinen noch einmal in einem anderen Werke, Nidānakathā [294-298]. Die Erzählung, in die sie da eingefügt sind, ist im ganzen die von CV. vi. 9, aber doch ausführlicher.

Die 2 Gāthās von CV. vi. 4. 4 sind = S. x. 8. 15 (i. 212) und = A. iii. 34 (i. 138), und bilden an allen drei Stellen übereinstimmend entweder Buddhas Antwort auf die Frage *Kacci bhante bhagavā sukhaṃ sayitthā ti* oder (in A.) einen Teil dieser Antwort. Während aber in CV. und S. Anāthapiṇḍika im Sītavana von Rājagaha jene Frage an den Erhabenen richtet, ist in A. Hatthaka Āḷavaka der Fragende, die Örtlichkeit ist der Siṃsapa-Wald Gomagga von Āḷavī, und die Prosaeinkleidung von A. hat nichts zu tun mit derjenigen von CV. = S.

CV. vii. 2. 5 spielt im Veḷuvana von Rājagaha, das damit identische Stück S. xvii. 35 (ii. 241) und A. iv. 68 (ii. 73) in Rājagaha auf dem Berge Gijjhakūṭa. Das ist der erste, zwar unerhebliche Widerspruch, aber immerhin doch ein Widerspruch. Nun findet sich die Gāthā aller drei Stellen noch einmal in S. vi. 2. 2, und daß diese Stelle mit den vorhin genannten auch im übrigen in Beziehung steht, beweist der Anfang *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Rājagahe viharati Gijjhakūṭe pabbate acirapakkante Devadatte*, der Wort für Wort übereinstimmt mit dem von S. xvii. 35 und A. iv. 68. Im übrigen ist aber die Prosaeinkleidung von S. vi. 2. 2 eine ganz verschiedene, und es ist Brahmā Sahampati, der die Gāthā spricht, und zwar zu Buddha, während in CV., S. xvii. 35 und A. Buddha den Mönchen die G. vorträgt.

Die identische G. Pār. iv. 1. 3 [1] (Vin. iii. 90) und S. i. 4. 5. 3 [1] (i. 24)

Aññathā santaṃ attānaṃ aññathā yo pavedaye
nikacca kitavasseva bhuttaṃ theyyena tassa taṃ

bildet an ersterer Stelle einen Teil einer Ansprache Buddhas an

seine Mönche, an letzterer dagegen der Rede einer Gottheit zu Buddha.

In Saṃgh. vi. 1. 5 (Vin. iii. 148) erzählt Buddha, daß in der Vorzeit *(bhūtapubbaṃ)* der Vater des Raṭṭhapāla zu diesem die G. *Ap' āhaṃ te na jānāmi* ... gesprochen und der Sohn dem Vater mit der G. *Yācako appiyo hoti* ... geantwortet habe. Mit beiden Gāthās sind die beiden ersten Gāthās des J. 403 identisch oder fast identisch. Da aber bilden sie den Dialog des Königs Brahmadatta von Benares und des brahmanischen Einsiedlers Aṭṭhisena (des Bodhisattva).

Die G. von Pāc. xxii. 1 *Adhicetaso appamajjato* macht die ganze Predigt aus, die der Mönch Cūḷapanthaka den Nonnen hält. Die Nonnen mokieren sich darüber, daß er immer ein und dasselbe Udāna vortrüge *(tañ ñeva .. udānaṃ ayyo Cūḷapanthako punappunaṃ bhaṇissati)*. Die damit identische G. Thag. [68] wird entsprechend dem Ekuddāniya Thera zugeschrieben (der, wie wir dank der Konkordanz nunmehr behaupten können, Ekudāniya Th. heißen sollte). In Ud. iv. 7 aber spricht sie Buddha mit Bezug auf Sāriputta!

Die G. *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ* (resp. *yasalābhaṃ*) ... Sekhiya 69 [3] (Vin. iv. 204) = J. 309 [4] ist einem Caṇḍāla (dem Bodhisattva) im Gespräch mit einem Brahmanen in den Mund gelegt. Die damit identische G. J. 287 [2] aber dem Schüler eines brahmanischen Lehrers von Takkasilā (des Bodhisattva) im Gespräch mit dem Lehrer. J. 310 [2] = J. 433 [3], wiederum dieselbe G., spricht ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) zum Minister des Königs von Benares.

Ich glaube, es bedarf keiner weiteren Belege, um die Richtigkeit meiner Ansicht zu erhärten, daß die Vinaya-Gāthā-Konkordanz, wie überhaupt die Konkordanz der Pāli-Gāthās im ganzen, für die Zukunft ganz unentbehrlich ist, sowohl wenn man über die Sprache wie wenn man über die Literaturgeschichte des Kanons und seinen religionshistorischen Gehalt urteilen will.

Ich schließe nur noch einige kurze redaktionelle Bemerkungen an, indem ich auch hier für das meiste, was zu sagen wäre, auf meine Auseinandersetzungen zur SN.-Konkordanz in *ZDMG* 63. 1 ff. verweise.

Die Konkordanz kann nicht bis in alle Kleinigkeiten erschöpfend sein. Es gibt zweifellos auch Kongruenzen und Abhängigkeitsspuren, die unterhalb des Grenzumfanges eines Pāda bleiben. Ich habe darauf verzichten müssen, auch diese alle nachzuweisen. Die Konkordanz wäre uferlos, ihre schriftstellerische Gestaltung verworren und ihre Straffheit und Beweiskraft verwaschen geworden, wenn ich es zu tun versucht hätte. Man betrachte also die Konkordanz nicht als ein bis in jede kleine Einzelheit informatorisches Reisehandbuch, sondern nur wie einen Wegweiser. Zu suchen und nachzutragen wird noch so manches übrig bleiben.

Die Entsprechungen zwischen Parivāra und Samantapāsādikā, die ihn benutzt hat, habe ich nicht mit notiert. Da der Parivāra so spät und sozusagen Gelehrtenarbeit ist, schien er mir der Ehre einer gleichen Behandlung wie die eigentlich kanonischen Werke nicht wert zu sein, um so weniger, als ich nicht einmal für diese alle Gāthā-Zitate in der Kommentarliteratur habe verwerten können.

Ein Stern am Rande bedeutet, daß der Wortlaut des betreffenden Parallelstückes schon in *ZDMG* 63. 23 ff. aufgeführt ist.

Abkürzungen und technische Buchstaben.

a, b etc. bezeichnen den 1., 2. etc. Pāda einer Gāthā. Wo ein Kapitel nur eine G. enthält, stehen sie ohne Gāthā-Nummer und bedeuten dann ‚den und den Pāda der Gāthā' des angegebenen Stückes, z. B. CV. VII. 1. 6 a+b = die Pādas 1 und 2 der Gāthā von CV. VII. 1. 6.

A. = Aṅguttaranikāya ed. PTS. 1885—1900, Bd. 1 und 2 von Morris, Bd. 3—5 von Edm. Hardy. (Ich zitiere die Zahlen der Bücher und ihrer Unterabteilungen, in Klammern Zahl des Bandes und der Seite.)

Ap. = Apadāna. Die in Par. Dīp. V zitierten Ap.-Stücke sind mit Ap. in ParDīp. V gekennzeichnet. (Die arabische Zahl bezeichnet die Seite dieses Bandes und die Zahl über der Linie die Nr. der Gāthā innerhalb des betreffenden Ap.-Stückes.)

Asl. = Atthasālinī, Buddhagosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇi ed. Edw. Müller, London 1897. PTS. (Zahl des Paragraphen und der Gāthā des betreffenden Paragraphen, in Klammern Seitenzahl.)

Av. = Avadānaśataka ed. J. S. Speyer, Bibliotheca buddhica III. Vol. I St. Pétersbourg 1906. (Zahl des Avadāna und der Gāthā innerhalb desselben.)

B. = Buddhavaṃsa ed. R. Morris, London 1882. PTS. (Zahl des Kap. und der G. innerhalb eines Kap.)

D. = Dīghanikāya, Bd. 1 und 2 ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, London 1890. 1903. PTS. Bd. 3 zitiert nach der Ausg. im Siamesischen Tripiṭaka, Abt. II., Bd. 3. (Von Bd. 1 und 2 zitiert Zahl des Sutta, der Unterabteilung davon und der Gāthā innerhalb der Unterabteilung, von Bd. 3 Zahl des Sutta und der durch das ganze Sutta durchgezählten Gāthā, in Klammern Seitenzahl.)

Dhp. = Dhammapada ed. Fansböll, 1. Ausg. Hauniae 1855, 2. Ausg. London 1900.

DhpA. = Dhammapada-Aṭṭhakathā ed. W. Dhammananda Thera and M. Ñanissara Thera. Colombo 1898. 2. Aufl. 1899. (Zahl der Seite dieser Ausg. und der Gāthā je einer Seite. Angaben aus Fausbölls Dhp.-Comm. werden besonders bezeichnet mit ‚Fausböll'.)

Divy. = Divyāvadāna ed. Cowell & Neil. Cambridge 1886.

Dīp. = Dīpavaṃsa ed. H. Oldenberg. London 1879.

Dutr. = Manuscript Dutreuil de Rhins ed. Senart J. As. IX. Sér. T. 12. 193—308.

G. = Gāthā. Die Zahlen über der Zeile bezeichnen die G.-Nummern.

It. = Itivuttaka ed. E. Windisch. London 1889. PTS. (Durchgezählte Zahl des Sutta und Zahl der Gāthā innerhalb des Sutta.)

J. = Jātaka ed. Fausböll, Bd. 1—6. London 1877—1896.

KV. = Kathāvatthu ed. Arnold C. Taylor, Bd. 1 und 2. London 1994. 1897. PTS (Zahl des Vagga, der Kathā, des Para-

graphen und der Gāthā innerhalb des Paragraphen, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

LV. = Lalitavistara ed. Lefmann Bd. 1 Text, Halle a. S. 1902. (Zahl des Kapitels und der Gāthā innerhalb des Kapitels.)

M. = Majjhimanikāya, Bd. 1 ed. V. Trenkner. London 1888. Bd. 2 und 3 ed. R. Chalmers. London 1898—1899. PTS. (Zahl des Sutta und der Gāthā innerhalb desselben, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Mbh. = Mahābhārata.

Mil. = Milindapañha ed. V. Trenckner. London 1880. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

Mpū. = Manorathapūraṇī singhales. Ausg. von Dharmārāma 1893 ff. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

MV. = Mahāvagga (Vinayapiṭaka ed. Oldenberg, ɪɪ.).

Mvu. = Mahāvastu ed. Senart. 3 Bände. Paris 1882, 1890, 1897. (Band-, Seiten- und Zeilenzahl.)

N^{c}. = Cūḷa-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Siames. Tripiṭaka Abt. ɪɪ, Bd. 19.)

Nid. = Nidānakathā (d. i. Jātaka ed. Fausböll ɪ., S. 1—94).

N^{m}. = Mahā-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe. Abt. ɪɪ, Bd. 18.)

P. = Paṭisambhidāmagga ed. Arn. C. Taylor. Vol. ɪ. London 1905. PTS. (Seitenzahl in Klammern.)

Pāc. = Pācittiya (Vin. ɪv).

Par. Dīp. = Paramatthadīpanī. Bd. 3 und 4 ed. E. Hardy. London 1894, 1901. Bd. 5 ed. Edw. Müller. London 1893. PTS. (Zahl des Bandes, der Seite und der Gāthā auf der betreffenden Seite.)

Pār. = Pārājika (Vin. ɪɪɪ).

PV. = Petavatthu ed. Minayeff. London 1888. PTS.

Pv. = Parivāra (Vin. v).

Rs. = Rūpasiddhi.

S. = Saṃyuttanikāya. Bd. 1—5 ed. L. Feer. London 1884—1898. PTS. (Zahl des Saṃyutta, des Kap. innerhalb eines Saṃyutta, des Paragraphen innerhalb eines Kap., des Absatses innerhalb eines Paragraphen, der G. innerhalb eines Absatzes, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Saṃgh. = Saṃghādisesa (Vin. iii).

Smp. = Buddhaghosa's Samantapāsādikā ed. S. S. Dhammakitti. Heft 1—3. Colombo 1897, 1898, 1900 = Teil i (413 Seiten) und Teil ii S. 1—72. Ein Stück auch ed. in Vin. iii, 283—343.

SN. = Suttanipāta ed. Fausböll, Part i Text. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga, des Sutta innerhalb eines Vagga, der Gāthā innerhalb des Sutta, in Klammern die durch den ganzen SN. durchgezählte Gāthā-Nummer.)

Sum. = Sumaṅgalavilāsinī ed. T. W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter. Part i. London 1886. PTS. (Zahl der Seite und der Gāthā auf je einer Seite.)

Thag. = Theragāthā ed. H. Oldenberg. London 1883. PTS.

Thīg. = Therīgāthā ed. R. Pischel. London 1883. PTS.

Ud. = Udāna ed. P. Steinthal. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga und des Ud. innerhalb eines Vagga.)

Vibh. = Vibhaṅgappakaraṇa. Ausgabe im Siamesischen Tripiṭaka. Abt. iii. Bd. 2. (Zahl des Kap. und der G., in Klammern die der Seite.)

Vin. = Vinayapiṭaka ed. H. Oldenberg. Bd. 1—5. London 1879—1883.

VV. = Vimānavatthu ed. E. R. Gooneratne. London, ohne Jahreszahl. (Durchlaufende Zahl des Vimāna und der Gāthā innerhalb eines Vimāna, in Klammern Zahl des Buches, des Vimāna innerhalb eines Buches, der Gāthā innerhalb eines Vimāna nach der Zählung in Par. Dīp. iv.)

Vinayapitaka Bd. I (Mahāvagga).

I. 1. 3+5+7 = Ud. I. 1+2+3. KV. II. 3. 20 [1-3] (I. 186). Asl. 45. MV. I 1.3.
Mvu II. 416. 16—19 + 417. 1—4. 9—12.*

* Die Herausgeber des Ud. und der Asl. haben die Entsprechung mit MV. schon notiert.

I. 1. 3+5+7+I. 2. 3 = Ud. I. 1+2+3+4.

I. 1. 3 [a+b] etc. = I. 1. 5 [a+b] etc. = I. 1. 7 [a+b] etc. (s. I. 1. 3, I. 1. 5, I. 1. 7).

I. 1. 3 [a+b+c] etc. = I. 1. 5 [a+b+c] etc. (s. I. 1. 3, I. 1. 5).

I. 1. 3 *Yadā have pātubhavanti dhammā* ([a+b] und [a+b+c] s. bes.)
ātāpino jhāyato brāhmaṇassa
ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā
yato pajānāti sahetudhammaṃ.
Keine Abweichung in Ud., KV.
In Asl. gedruckt *sa hetudhammam* (sic).
Mvu II. 416. 16—19 *Yadā ime prādurbhavanti dharmā*
ātāpino dhyāyato brāhmaṇasya
athāsya kāṃkṣā vyapanenti (C *°panayanti,* B *°pananti*) *sarvā*
yadā prajānāti sahetudharmā.

I. 1. 5 [a+b+c] = I. 1. 3 [a+b+c] etc. (s. dort).
[d] *yato khayaṃ paccayānaṃ avedi.*
Keine Abweichung in Ud., KV.
Mvu II. 417. 1—3 = 416. 16—18 (s. unter MV. I. 1. 3).
4 *kṣayaṃ pratyayānāṃ avaiti.*

I. 1. 7 [a+b] = I. 1. 3 [a+b] etc. (s. dort).
[c+d] *vidhūpayaṃ tiṭṭhati Mārasenaṃ*
suriyo 'va obhāsayam antalikkhaṃ.
Ud. *sūriyo,* das übrige ebenso.
KV. *suriyo* (v. l. M. *sūriyo*) *va obhāsayaṃ.*
In Asl. keine Abweichung von MV.
Mvu II. 417. 9+10 = 416. 16+17, s. unter MV. I. 1. 3
11+12 *vidharṣitā tiṣṭhati Mārasainyā*
sūryeṇaiva obhāsitam antarīkṣaṃ.

MV. I. 2 3. I. 2. 3[a] etc. (s. nächste und zweitnächste Parallele) vgl. Dhp. [388a] *Bāhitapāpo ti brāhmaṇo.*

Vgl. auch S. VI. 1. 3. 8[3c] (1. 141) *bāhitvā* (SS *bāhetvā*) *pāpāni anupalitto* (S[2] *anūpal°*).

SN. III. 6 [10] ([519])[a] *Bāhetvā* (B[ai] *bāhi°*) *sabbapāpakāni* = N[m]. IV [6a] (81). N[c]. V [34a] (74) = VI [6a] (83), überall ohne v.l. *bāhi°*.

I. 2. 3 *Yo brāhmaṇo*[1] *bāhitapāpadhammo* ([a+b+d] s. auch bes.)
nihuhuṅko nikasāvo yatatto
vedantagū vusitabrahmacariyo ([c] s. auch bes.)
dhammena so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeyya
yass' ussadā n'atthi kuhiñci loke.

Ud. I. 4 abweichend nur: *nīhuhuṅko nikkasāvo.*

* *brāhmano* in Ud. wird Druckfehler sein.

I. 2. 3[a+b+d] etc. (s. vorige Parallele) vgl. auch Mvu III. 325. 6—9
Yo brāhmaṇo bāhitapāpadharmo
nihuhuṃko niṣkaṣāyo (B *°kāṣāyo*, M *kāpāyo*) *yatātmā*
kṣīṇāśravo antimadehadhārī
dharmeṇa so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeya.

I. 2. 3[c] etc. (s. I. 2. 3) auch = S. VII. 1. 9. 9 [2b] (I 168) *vedantagū vūsitabrahmacariyo* =

SN. III. 4[9]([463])[b] *v° vusitabr°.*

Das Verbindende ist der gemeinsame Gedanke, daß nicht die Kastenzugehörigkeit den Wert des Menschen ausmacht.

I. 2. 3[e] etc. (s. I. 2. 3) auch = SN. IV. 3[4]([783])[d],* wo außerdem das unmittelbar vorangehende *vadanti* dem *vadeyya* entspricht, = N[m] III [8d = 10d] (65. 67).

* Die Parallele von MV. und SN. schon notiert von Fausböll SN. p. XVIII.

I. 3. 4[1+2] = Ud. II. 1[1+2]. KV. II. 8. 8[1+2] (I. 212).* LV. XXIV [81+82] (380).
[1]*Sukho viveko tuṭṭhassa sutadhammassa passato*
*avyāpajjhaṃ sukhaṃ loke pāṇabhūtesu** saṃyamo* ([c] s. auch bes.).

In Ud. *avyāpajjhaṃ* nach D, mit v. l. AB *°jjaṃ.*

In KV. *viveko* mit v. l. P *vipāko*; *abyāpajjhaṃ*; *saññamo.*

LV. xxiv [81] *Sukho vivekas tuṣṭasya śrutadharmasya paśyataḥ* MV. i. 3. 4.
avyābadhyaṃ sukhaṃ loke prāṇibhūteṣu saṃyataḥ.
[2]*Sukhā virāgatā loke kāmānaṃ samatikkamo*
asmimānassa (B om. *yo*) *vinayo etaṃ ve paramaṃ sukhaṃ* ([d] s. auch bes.).

Ud. und KV. genau damit übereinstimmend, ohne die v. l.

LV. xxiv [82] *Sukhā virāgatā loke pāpānāṃ samatikramaḥ*
asmin mānuṣyaviṣaye etad vai paramaṃ sukhaṃ.

* Die Entsprechung von Ud. und MV. ist vom Herausgeber des Ud. schon notiert worden.

** *pānabh*° in KV. ist wohl Druckfehler.

i. 3. 4 [1c] etc. (s. i. 3. 4 [1+2]), vgl. A. iv. 40. 3 [5c] (ii. 44) = vi. 37. 3 [4c] (iii. 337) = viii. 37. 2 [2e] (iv. 244) *avyāpajjhaṃ sukhaṃ lokaṃ* (in vi. 37 mit v. l. Ph. *loke*). It. 22 [2c] *abyāpajjhaṃ* (BM. °*jjaṃ*) *sukhaṃ lokaṃ* = It. 60 [2c] (ohne v. l.).

i. 3. 4 [2d] etc. (s. i. 3. 4 [1+2]) auch = KV. ii. 8. 8 [3d] (i. 212).

i. 5. 3 [1a+b] etc. (s. folgende Parallelen) auch = ParDīp. iv. 25.*

* E. Hardy ParDīp. iv. 25 hat die Entsprechung mit MV. schon notiert.

i. 5. 3. [1+2] + 7 [1–3] + 12 + i. 6. 8 [1–4] + 9 = M. 26 [1–11] (i. 168—171).

i. 5. 3 [1+2] + 7 [1–3] + 12 außerdem = S. vi. i. 1. 4 [1+2] + 9 [1–3] + 13 (i. 136—138).

i. 5. 3 [1+2] + 7 [2+3] + 12 (außer den Genannten) auch = D. xiv. 3. 2 [1+2] (= 3. 4 [1+2]) + 3. 7 [1–3].

i. 5. 3 [1+2] + 7 [1+3] + 12 + 6. 8 + 9 vgl. (außer den Genannten) Mvu iii. 314—327.

i. 5. 3 [1+2] + 7 [3] + 12 + i. 6. 8 [2–4] + 9 vgl. (außer den Genannten) auch LV. xxv. 19 + 20 + 18 + 34 + xxvi [1–4].*

* Die Entsprechung von M. und LV. ist schon notiert M. i. 544 f., die von MV., Mvu, LV. in Mvu iii. 506 f.

i. 6. 8 [1–4] + 9 auch = KV. iv. 8. 7 (i. 289).

i. 6. 8 [1+2+4] auch = ParDīp. v. 220 (schon gegeben von Pischel Thīg. 203).

Und zwar gestalten sich die Entsprechungen samt den noch hinzutretenden Einzelparallelen Gāthā für Gāthā so:

MV. I. 5. 3. I. 5. 3 [1+2] *Kicchena me adhigataṃ halaṃ dāni pakāsituṃ* ([a+b] s. oben auch bes.)

rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambudho ([c+d] s. unten bes.)

(v. l. AC *susaṃbuddho*, C auch *susampuddho* und *susambuddho.*)

Paṭisotagāmi nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ

rāgarattā na dakkhanti tamokhandhena āvuṭā.

(C corr. zu *paṭisotagāmiṃ.* D *paṭisotegāmin ti.* E *paṭisotagāmin ti.* D *dakkhinti.*)

D. XIV. 3. 2 abweichend: *halan* . *susambuddho.*

Paṭisotagāmiṃ . *dakkhinti* (B[m]K *dakkhanti*). *°kkhandhena āvaṭā* (B[m] *āvuṭā*, K *āvutā*).

M. 26 [1+2] (I. 168) abweichend: *halan* . *susambudho* mit v. l. ABMa* *°buddho.*

Paṭisotagāmiṃ mit v. l. NM* *°gāmi* . *dakkhinti* mit v. l. NM* *°anti.*

tamokkhandhena āvaṭā mit v. l. NM[2] *tamokh°*, N *āvuṭā*, M *āvuṭā* und *āvutā.*

S. VI. 1. 1. 4 abweichend: *halan* . *susambuddho.*

Paṭisotagāmiṃ . *duddasam** . *dakkhinti* mit v. l. B *dakkhanti.*

tamokkhandhena āvutā mit v. l. S[2] *āvatā*, S[3] *āvaṭā*, C *āvuttā.*

* *gambhīram* ist augenscheinlich nur Druckfehler, vielleicht auch *duddasam.*

Mvu III. 314. 9—12 *Pratiśrotagāminaṃ mārgaṃ gambhīraṃ durdṛśaṃ* [*mama*]

na rāgaraktā drakṣyanti alaṃ dāni prakāśituṃ.

Kṛcchreṇa me adhigato alaṃ dāni prakāśituṃ

anuśrotaṃ hi vuhyanti kāmeṣu grasitā narāḥ. ([d] s. auch bes.)

316. 20 + 21 *Pratiśrotagāmiko mārgo gambhīro durdṛśo* [*mama*] (BM *anu*)

rāgaraktā na drakṣyanti alaṃ brahme prakāśituṃ.

LV. xxv [19+20] *Pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛśo mama* MV. I. 5. 3.
([b] s. auch bes.)
na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāsituṃ.
. . . . *kāmeṣu patitā prajāḥ* ([b] s. auch bes.)
kṛcchreṇa me 'yaṃ samprāptaṃ alaṃ tasmāt prakāsituṃ.
Mvu III. 314. 12[b] und LV. xxv [20b] vgl. SN. IV. 7 [10] (823)[d]
kāmesu gathitā pajā.
LV. xxv [19b] vgl. auch v. 34 [b] *gambhīradurdarśaduropagamaṃ* und xxvi [52a] *gambhīraṃ durdṛśaṃ sūkṣmaṃ.*

I. 5. 3 [1c+d] etc. (s. I. 5. 3 [1+2]) vgl. auch S. xxxv. 136. 4 [7a+d] (IV. 128)
Bhavarāgaparetehi
nāyaṃ dhammo* (B [1] *maggo*) *susambuddho* (B [1–2] *°budho.*)
= SN. III. 12 [41] (764) [a+d] (*susambudho,* v. l. B[a1] *°buddho.* Ohne v. l. *maggo.*)

* *nāyam* ist Druckfehler.

I. 5. 7 [1] *Pāturahosi Magadhesu pubbe*
dhammo asuddho samalehi cintito
apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ ([c] s. auch bes.)
* *suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ* ([d] s. auch bes.).
= M 26 [3], mit v. l. AE *avāpur'.*
= S. VI. 1. 1. 9[1], aber *avāpur — etaṃ* mit v. l. BC *apāpuretaṃ.*
Vgl. Mvu III. 317. 15—18 *Prādurahosi samalehi cintito*
dharmo aśuddho magadheṣu pūrvaṃ ([b] auch = 319. 7)
apāvṛtaṃ te amṛtasya dvāraṃ
śṛṇontu (M *°ṇvantu*) *dharmaṃ vimalānubuddhaṃ* (BM *°lenānu°*).
LV. xxv [21] *Vādo babhūva samalair vicintito*
dharmo 'viśuddho magadheṣu pūrvaṃ
amṛtaṃ mune tad vivṛṇīṣva dvāraṃ
śṛṇvanti dharmaṃ vimalena buddhaṃ.

I. 5. 7 [1c] etc. (s. vorige Parallele und vgl. I. 5. 12[a]) vgl. auch
It. 84 [2c] [*apāvuṇanti*]* (B *apāmuṇanti,* A *apāpunenti,*

MV. I. 5. 7. M *apāpurenti*, CDEPPa *apāpuranti*) *amatassa dvāraṃ*.

VV. 64 [27c] (V. 14 [27c]) *apāpurantaṃ amatassa dvāraṃ*.

* Nur Coniectur.

*I. 5. 7 [1d] etc. (s. I. 5. 7 [1]) auch = SN. II. 14 [9] (384) [c] und vgl. * S. VIII. 8. 6 [2a+b] (I. 192) *suṇanti dhammaṃ vimalaṃ sammāsambuddhadesitaṃ* = Thag. [1239a+b] *s° dh° vipulaṃ sammāsambuddhadesitaṃ*. Cfr. *ZDMG* LXIII. 284.

I. 5. 7 [2a] etc. (s. I. 5. 7 [2]) vgl. Sum. I. 61 [2d] *Sīho yathā pabbatamuddhani ṭṭhito*.

I. 5. 7 [2] *Sele yathā pabbatamuddhini ṭhito* ([a+d+e+f] s. auch bes.)
yathāpi passe janataṃ samantato
tathūpamaṃ dhammamayaṃ sumedha ([e] u. [c+d] s. auch bes.)
pāsādam āruyha samantacakkhu
sokāvatiṇṇañ janataṃ apetasoko
avekkhassu (so AE, *apekkh°* CD, dann aber C *av°*) *jātijarābhibhūtaṃ*.

= D. XIV. 3. 7 [1], da aber *°muddhani ṭṭhito*,
sokāvatiṇṇaṃ,
avekkhassu ohne v. l.

= M. 26 [4] (I. 168), mit v. l. ABCDE *Selo* für *Sele*,
mit *°muddhani ṭṭhito*,
sokāvatiṇṇaṃ janatam,
avekkhassu ohne v. l.

= S. VI. 1. 1. 9 [2] (I. 137), mit *°muddhani ṭhito*,
janataṃ in [c], mit v. l. S [1—2] *jantum*, S [3] *jantam*, korr. zu *janataṃ*,
avekkhassu ohne v. l.*

= It. 38 [3], mit v. l. CDE *Selo* für *Sele*, mit *°muddhani ṭṭhito* (BPPa *°ṭhito*),
dhammamayaṃ mit v. l. C *dhammavaraṃ*,
mit *sumedho*, v. l. BMP *sumedha*,

āruyha mit v. l. B *ārūyha*, °*cakkhu* mit v. l. BEM °*ū*, MV. i. 5. 7.
C °*uṃ*,
sokāvatiṇṇaṃ mit v. l. DE °*kiṇṇaṃ*, *janataṃ ap*°, mit v. l.
DEMPPa °*tam ap*°,
C °*taṃ mapetaṃ soko*,
avekkhati mit v. l. DE *apekkhati*.**
= Nm. xiv 14 (337) = xvi 5 (431), beide mit °*muddhani ṭṭhito*,
sokāvatiṇṇaṃ janatammapetasoko,
avekkh° (xiv 14 *avekkhasu*).
= Nc xvi 2 (179), mit °*muddhani ṭṭhito*,
sokāvatiṇṇaṃ janatammapetasoko,
avekkhassu.

* *tathūpamaṃ* von S. ist natürlich Druckfehler.
** Die Entsprechung von D., S. und It. schon notiert D. ii. 39.

i. 5. 7 2a+d+e+f etc. (s. i. 5. 7 2) vgl. auch Dhp. 28c–f = Mil. 387 2c–f
paññāpāsādam āruyha asoko sokiniṃ (Mil. °*nim*) *pajaṃ*
pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe (Dhp. v. l. B1 *bhūma*°, Mil.
v. l. M *bhūma*°)
dhīro bāle avekkhati.
= Dutr. A3 16c–f *prañaprasada aruyu aśoka śoino jana*
pravataṭho va bhumaṭha dhiru bala ave-
chiti.*
Vgl. auch Mbh. xii. 17 20 (Calc. xii. 530):
prajñāprāsādam āruhya aśocyān (Calc. *na śocyān*) *śocato*
janān
jagatīsthān ivādristho mandabuddhir na cekṣate.

* MV., Dhp., Dutr. und Mil. schon verglichen von Fausböll Dhp. 2. Ausg. S. 8 f., Mil. und Dhp. auch schon von Trenckner Mil. p. 430.

*i. 5. 7 2c etc. (s. i. 5. 7 2) vgl. SN. ii. 1 12 (233)c *tathūpamaṃ*
dhammavaraṃ adesayi (Ckb °*yī*)
= KhP. vi 12c (*adesayī*).
i. 5. 7 2c+d etc. (s. i. 5. 7 2) auch = Sum. i. 183* (gedruckt *dham-*
mam ayaṃ Sumedha).

* Schon verglichen in D. ii. 39.

MV. I. 5. 7. I. 5. 7 3a+b etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch S. XI. 2. 7. 4 a+b (I. 233)
Uṭṭhāhi (B *uṭṭhehi*) *vīra vijitasaṅgāma*
pannabhāra anaṇa vicara loke
= Mvu III. 315. 14 *Utthehi vijitasaṃgrāma pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke*
= LV. XXV 17a+b *Uttiṣṭha vijitasaṃgrāma prajñākārā timisrā vivara loke.*

I. 5. 7 3 *Uṭṭhehi vīra* (B *dhīra* korr. zu *vīra*) *vijitasaṃgāma*
satthavāha anaṇa vicara loke (a+b s. auch bes.)
desetu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissanti.
= D. XIV. 3. 7 2, mit *vīra* ohne v. l., *°saṃgāma*, *anaṇa* mit v. l. S cd *anana*, S t *aṇaṇa*, *vicara* mit v. l. K *vivara*
= M. 26 5 (I. 169), mit *vīra*, *°saṅgāma*, *desassu* (NM* *desetu*).
= S. VI. 1. 1. 9 3 (I. 137), nur in B, mit *Uṭṭhehi vīra °saṅgāma*, *dhammam*.
= S. XI. 2. 7. 5 (I. 234),* mit *Uṭṭhāhi vīra vijitasaṅgāma*, *dhammaṃ*.
= Mvu III. 316. 4 + 5 = 17 + 18 *Utthehi vijitasaṃgrāma*
pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke
deśehi sugata dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti
= LV. XXV 18 *Uttiṣṭha vijitasaṃgrāma*
prajñākārā timisrā vivara loke
deśaya tvaṃ mune dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti.

* Die Entsprechung von M. und S. auch notiert M. Bd. I. 544; die von MV., D., S. und It. in D II. 39; die von MV. und S. in S. I. 234.

(Fortsetzung folgt.)

Die Weisheit der Sibylle.

Ein kritischer Beitrag

von

J. Schleifer.

Die von mir in den *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* veröffentlichten orientalischen Versionen der Sibylle[1] sind bereits von R. BASSET im 10. Bändchen seiner *Les apocryphes éthiopiens*[2] teilweise ins Französische übersetzt worden. Er übersetzte die äthiopische sowie die von mir mit Arab. II und Arab. III bezeichneten arabischen Versionen. Der Übersetzung der äthiopischen Version legte er aber die schlechteste von den uns erhaltenen Handschriften (Bibliothèque Nationale, Paris, Eth. 123, in meiner Ausgabe mit Z_2 bezeichnet) zugrunde. Außerdem weist diese, sowie die Version Arab. II und Arab. III infolge falscher Lesungen und sonstiger Versehen manche Irrtümer auf, die einer Berichtigung bedürfen. Da nun die Texte jetzt vollständig gedruckt vorliegen und die Versionen Arab. II und Arab. III von mir nicht übersetzt worden sind, möge es mir gestattet sein, mein in der Erzählung der Sibylle S. 1, Anm. 2 gegebenes Versprechen, auf die Arbeit BASSETS noch zurückzukommen, hier einzulösen.

---

[1] Vgl. ‚Die Erzählung der Sibylle, ein Apokryph, nach den karschunischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom', veröffentlicht von Dr. J. SCHLEIFER (*Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Klasse,* Band LIII, I. Abhandlung, Wien 1908).

[2] Vgl. *Les apocryphes éthiopiens,* traduits en français, par RENÉ BASSET, X. La sagesse de Sibylle. Paris 1900.

Ich beginne mit der äthiopischen Version, die sich bei Basset an erster Stelle findet, wobei ich bei den verderbten Stellen der Bassetschen Vorlage bloß auf Seite und Zeile meiner Ausgabe und Übersetzung verweise.

Die äthiopische Version.

S. 27, Z. 1 ‚Sagesse de la femme . . . à la même heure, après la sortie d'Égypte des enfants [d'Israel]'; vgl. Text S. 6, Z. 1—7 und Anm. 11, dann Übers. S. 50, Z. 1—15.

Z. 5 v. u. ‚Lorsque le péché se fut multiplié chez eux, qu'ils se prosternèrent devant les démons'; Text S. 6, Z. 2 v. u.: **ወሶበ፡ በዝኀት፡ ኀጢአት፡ ኀቤሆሙ፡ በአምልኮ፡ ጣዖት፡ ወሰገዱ፡ ለአጋንንት፡** ‚als aber die Sünde unter ihnen sich mehrte durch ihren Götzendienst und sie die bösen Geister anbeteten'.

S. 28, Z 2 ‚aux magiciens', vgl. Text S. 8, Z. 5 und Übers. S. 50, Z. 1 v. u. und S. 51, Z. 1.

Z. 9 ‚en 1020 de l'ère d'Alexandre', vgl. Text S. 8, Z. 7 v. u. und Anm. 19, dann Übers. S. 51, Z. 13.

Z. 20 ‚dans l'eau', vgl. Text S. 14, Z. 2 und Übers. S. 53, Z. 8.

Z. 21 ‚Elle était âgée de 137 ans . . . tout ce qui est connu et tout ce qui est visible' (dann S. 11, Z. 10 ‚elle même est âgée de 137 ans [éthiopien]'), vgl. Text S. 14, Z. 3—6 und Übers. S. 53, Z. 10—15.

Z. 6 v. u. ‚Dieu la rendit supérieure à tous ses contemporains'; Text S. 14, Z. 4 v. u. **ወአንኁ፡** (Z_2 **ወአንኆ** = **ወአንኁ፡**, ā bloß wegen des Gutturals, vgl. Prätorius, *Äthiop. Gramm.* S. 18) **እግዚአብሔር፡** (Z_2 noch **ላዕለ፡**) **መዋዕሊሃ፡** (= Arab. III واطال الله حياتها) ‚Und Gott verlängerte ihre (Lebens-) Tage'.

Z. 5 v. u. ‚Il s'était écoulé 102 ans et 40 (sic) mois depuis qu'elle expliquait . . .', vgl. Text S. 14, Z. 9—11 und Übers. S. 54, Z. 2—6.

S. 29, Z. 8 ‚Qu'est-ce que ce rêve et qu'arrivera-t-il?' vgl. Text S. 10, Z. 3—5 und Übers. S. 51, Z. 30—32.

S. 29, Z. 11 ‚pour lui demander de venir à Rome‘; Text S. 12, Z. 2 ከመ፡ይሕትትዋ፡እስከ፡ትመጽእ፡ኀቤሆሙ፡ ‚um sie zu bitten, daß sie zu ihnen komme‘.

Z. 19 ‚alors réunnissez-vous . . .; nous demanderons au Seigneur, notre maître‘; Text S. 16, Z. 3 ወበሳኒታ፡ ተጋብኡ፡ . . . ወትቤሎሙ፡ ንስአሎ፡ ለአምላከ፡ አማልክት፡ ‚und morgen versammelt euch . . . Und sie sagte ihnen, bitten wir den Gott der Götter‘.

Z. 4 v. u. ‚je vous raconterai les choses extraordinaires que présage ce songe‘; Text S. 16, Z. 4 v. u. ከመ፡ እንግርክሙ፡ ዘይከውን፡ በዝ፡ ዓለም፡ መንክራት፡ ‚damit ich euch sage das Wunderbare, das in dieser Welt sein wird‘.

S. 30, Z. 5 ‚Le cinquième était lumineux‘, vgl. Text S. 18, Z. 8—9 und Übers. S. 55, Z. 28—30.

Z. 7 ‚il était traversé par des images de scorpions‘; Text S. 18, Z. 5 v. u. ወየዐውድዋ፡ አምሳለ፡ ዐቃርብት፡ (= Arab. III وحوله شعاع يشبه العقارب) ‚und es umgaben sie skorpionenähnliche (Strahlen)‘.

Z. 8 ‚dans ce soleil était une grande lumière‘, vgl. Text S. 18, Z. 4 v. u. und Übers. S. 56, Z. 1—3.

Z. 10 ‚il y avait du sang‘, vgl. Text S. 18, Z. 2 v. u. und Übers. S. 56, Z. 6—7.

Z. 12 ‚et contenait beaucoup de scorpions et du sang‘; Text S. 18, Z. 1 v. u. ወብዙኅ፡ዐቃርብት፡ባቲ፡ወደም፡ (Z_2 ወባቲ፡ ደም፡) ወውስቴታ፡ መጣብሕ፡ ‚und sie hatte viele Skorpionen und Blut; und in ihr befanden sich Messer‘. Vgl. noch Text S. 20, Z. 2 und Übers. S. 56, Z. 13.

Z. 8 v. u. ‚sans montrer entre eux d’hostilité ni de trouble. Ils réussiront‘; Text S. 20, Z. 2 v. u. እልቦ፡ በኀቤሆሙ፡ አድልዎ፡ ወዐመፃ፡ ወኢድንጻዌ፡ (Z_2 ወኢድንጋጼ፡) ወዳእሙ፡ ይሣርሩ፡ (Z_2 እድ፡ ይሠርሩ፡) ‚es wird unter ihnen keine Heuchelei und Ungerechtigkeit und keinen Neid geben; und sie werden nur Gebäude aufführen‘.

S. 30, Z. 5 v. u. ,ils sauront que quand ils seront morts, quelqu'un les enterrera' (dann S. 12, Z. 14 v. u.: ,sachant que quand ils mourront, quelqu'un les enterrera [éthiopien])', vgl. Text S. 22, Z. 2—3 und Übers. S. 57, Z. 19—22.

S. 31, Z. 8 ,ils aimeront à verser le sang', vgl. Text S. 22, Z. 12—13 und Übers. S. 58, Z. 2—4.

Z. 10 ,et à verser le sang', vgl. Text S. 22, Z. 14—15 und Übers. S. 58, Z. 7—9.

Z. 11 ,une lumière [émanée] de la lumière supérieure qui réside au haut des cieux apparaîtra'; Text S. 22, Z. 2 v. u. ያስተርኢ ፡ ብርሃን ፡ እምብርሃነ ፡ ልዑል ፡ ዘየኀድር ፡ በአርያም ፡ ,wird ein Licht vom Lichte des Erhabenen, der in den Höhen wohnt, erscheinen'.

Z. 13 ,dans le sein sacré d'une vierge et naîtra', vgl. Text S. 22, Z. 17 und S. 23, Z. 1—2, dann Übers. S. 58, Z. 13—16.

Z. 6 v. u. ,Ceux qui n'ont pas cru en lui bis il leur aurait donné ce' vgl. Text S. 26, Z. 2—5 und Übers. S. 59, Z. 23—28.

S. 32, Z. 1 ,il ne les nominera pas', vgl. Text S. 26, Z. 7 und Übers. S. 60, Z. 1—2.

Z. 10 ,Ensuite viendra un roi exterminateur qui détruira les églises, qui tourmentera les hommes libres et les adorateurs du crucifié; beaucoup seront couverts de honte; devant ce roi, un homme fera périr un peuple considérable'; Text S. 28, Z. 1 (9a) ወእምድኅሬሁ ፡ ይከውን ፡ ንጉሥ ፡ ዘይቀትል፡ ወያመዘብር ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናተ ፡ አግዓዝያን ፡ (Z₂ አግዓዝያነ ፡) ወለእለ ፡ (Z₂ ወኵሎሙ ፡ እለ ፡) ያመልኩ ፡ ለዘተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ በእሳት ፡ ወበሰይፍ ፡ ይኴንኖመ ። (in Z₂ fehlt በእሳት ፡ ወበሰይፍ ፡, für ይኴንኖሙ ፡ hat diese Hs. ይኩንምመ ፡) ወይትኀፈሩ ፡ ብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ (Z₂ ሕዝብ ፡ ወሰብእ ፡) በቅድሜሁ ፡ ለውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ (= Arab. III ويذهب اناس كثير من بين يدى ذلك الملك) (9b) ይቀትል ፡ ሕዝበ ፡ ብዙኃነ ፡ (9a) ,Und nach ihm wird ein König sein, der töten und die Kirchen der Freien zerstören und jene, die den am Kreuzesholz Gekreuzigten anbeten werden, mit Feuer und Schwert

züchtigen wird. Und viele Leute werden von (vor) diesem Könige beschämt werden; (9b) er wird viele Leute töten‘. Vgl. noch S. 28, Anm. 5 und 6 zur äthiop. Version.

S. 32, Z. 5 v. u. ‚quatre ans . . . dix comme lui‘, vgl. Text S. 28, Z. 1 v. u. und S. 30, Z. 1, dann Übers. S. 61, Z. 9—13. Danach ist auch die Bemerkung S. 14, Z. 12: Il régnera quatre ans (arabe [1]) ou un certain nombre d'années (éthiopien), et après il y en aura dix (arabe [1]) ou un (éthiopien) comme lui, wobei übrigens die Version Arab. III mit der äthiopischen verwechselt wird, zu berichtigen.

S. 33, Z. 2 ‚pays d'El-Baser‘, vgl. Text S. 30, Z. 8. — ‚l'île de la mer sera conquise et pillée‘; Text S. 30, Z. 5 (14b) ወደሴተ፡ ባሕር፡ ትትማህረክ፡ ወይትፄወዉ፡ ሰብእ፡ ‚Und eine Insel des Meeres wird geplündert und die Einwohner (Leute) werden in die Gefangenschaft geführt werden‘.

Z. 7 ‚la Syrie sera ravagée ainsi qu'une grande ville. En Orient, un roi régnera‘, vgl. Text S. 30, Z. 15—16 und S. 32, Z. 1, dann Übers. S. 62, Z. 18—22.

Z. 10 ‚Il recevra des présents‘; Text S. 32, Z. 3 (16c) ትመጽእ፡ አምኃ፡ (16c) ‚Es werden Geschenke kommen‘.

Z. 11 ‚la crainte ne viendra pas‘, vgl. Text S. 32, Z. 4 und Übers. S. 63, Z. 5—6.

Z. 15 ‚il établira l'un d'entre eux comme gouverneur de la Syrie et du rivage de la mer; elle sera ruinée‘; Text S. 32, Z. 1 v.u. (16h) ወይሠየም፡ ፩፡ እምኔሆሙ፡ ላዕለ፡ ሶርያ። (17a) ወሐይቅ፡ ባሕር፡ ትትመዘበር፡ (= Arab. III [17a] عند ذلك تخرب السواحل) (16h) ‚Und einer von ihnen wird zum Herrscher über Syrien eingesetzt werden. (17a) Und die Meeresküste wird zerstört werden‘. Nach der Version Arab. III ist es Muhammed (el-Emîn), der zum Herrscher über Syrien ernannt wird; die äthiopische Version läßt es unbestimmt (፩፡ እምኔሆሙ፡). Die Behauptung von B. S. 16, Z. 14 v. u.: ‚l'éthiopien dit que ce roi (Haroun) établira un de ses deux fils

— celui qui n'est pas appelé Moh'ammed — comme gouverneur de la Syrie' ist daher unrichtig.

S. 34, Z. 7 ,Le désert sera privé des ermites qui y vont', vgl. Text S. 36, Z. 4—5 und Übers. S. 64, Z. 1 v. u. und S. 65, Z. 1—2.

Z. 8 ,il n'y aura dans les montagnes personne qui erre çà et là'; Text S. 36, Z. 5 ወአልቦሙ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ ወስተ ፡ አድባር ፡ ዘእንበለ ፡ ዘያንጌግዩ ፡ ,und von jenen, die in den Bergen wohnen, wird es keinen geben, der nicht herumirren wird'.

Z. 14 ,[les esclaves] s'élèveront contre leur maîtres', vgl. Text S. 36, Z. 9—10 und Übers. S. 65, Z. 14—16.

Z. 11 v. u. ,les moines, les orphelins'; Text S. 36, Z. 6 v. u. ወመነከሳት ፡ ወእጓለ ፡ ማውታ ፡ ወመበለታት ፡ ,und Mönche und Waisen und Witwen'.

Z. 1 v. u. ,Nous allons vers l'Ouest'; Text S. 38, Z. 2 ንፈቅድ ፡ ለምዕራብ ፡ ,wir wollen nach dem Westen'.

S. 35, Z. 6 ,la terre', vgl. Text S. 38, Z. 10 und Übers. S. 66, Z. 20.

Z. 13 ,de l'Orient'; Text S. 38, Z. 5 v. u. እምዕራብ ፡ ,vom Westen'.

Z. 16 ,près des morts qui habitent les tombeaux'; Text S. 38, Z. 1 v. u. እንተ ፡ ላዕለ ፡ መቃብረ ፡ ሙታን ፡ ,über die Gräber der Toten'.

Z. 4 v. u. ,se multiplieront même sur les arbres du désert', vgl. Text S. 40, Z. 9—11 und Übers. S. 67, Z. 19—25.

Z. 1 v. u. ,Quand la 49e année sera accomplie . . .'; Text S. 40, Z. 2 v. u. (25a) ወበተፍጻሜተ ፡ ፵ ዓመተ ፡ በ ፱ ዘመን ፡ (25a) ,Und am Ende von vierzig Jahren im neunten Zeitalter'. Zur Lücke nach accomplie vgl. Text l. c., Z. 1 v. u. und Übers. S. 67, Z. 33—35.

S. 36, Z. 5 ,pleine d'erreur . . . de quelque part . . . celui qui prendra une forme', vgl. Text S. 42, Z. 5—8 und Ubers. S. 68, Z. 8—14.

Z. 11 ,il recevra le pouvoir . . . sa méchanceté', vgl. Text S. 44, Z. 2—3 und Übers. S. 69, Z. 3—8.

Z. 15 ,[mais il ne voudra pas] afin que s'accomplisse [la parole de celui qui a été suspendu à] la croix . . . [Il jugera en faveur

de la veuve] de peur que cette vieille femme ne le tourmente, ne vienne à lui et ne s'attache à lui continuellement'; Text S. 44, Z. 6 ከመ ፡ ይትፌጸም ፡ ዘይቤ ፡ ዘተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ (ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል fehlt in Z_2) . . . (25 k) ከመ ፡ ኢታንጥየኒ ፡ ዛቲ ፡ እቤር ፡ እኰንና ፡ (እኰንና ፡ fehlt in Z_2) ከመ ፡ ኢትምጻእ ፡ ወኢታስርሕኒ ፡ ዘልፈ ፡ ,Damit in Erfüllung gehe das, was gesprochen hat. der da gekreuzigt worden auf dem Kreuzesholz . . . (25 k) Damit mir dieses alte Weib nicht zudringlich werde, werde ich ihr Recht schaffen, damit sie nicht komme und mich belästige' (Lukas XVIII 5 ist von der äthiopischen Version wörtlich wiedergegeben).

S. 36, Z. 8 v. u. ,En ce temps-là la royauté, le sacerdoce et les miracles seront finis. Cet homme aura la tête grande'; Text S. 44, Z. 7 v. u. (25 l) ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ትትፌጸም ፡ ትንቢት ፡ (ትንቢት ፡ fehlt in Z_2) ወመንግሥት ፡ ወክህነት ። (25 m) ወትእምርቱ ፡ ለውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ዐቢይ ፡ ርእሱ ፡ ,Und in diesen Tagen werden das Prophetentum und das Königtum und die Priesterwürde aufhören. (25 m) Und die (das) Kennzeichen dieses Mannes sind (ist): er wird haben einen großen Kopf'.

Z. 5 v. u. ,l'œil droit joyeux', vgl. Text S. 44, Z. 15—17 und Übers. S. 70, Z. 1 v. u. und S. 71, Z. 1—2.

Z. 3 v. u. ,Quatre hommes', vgl Text S. 46, Z. 3 und Übers. S. 71, Z. 7.

Z. 1 v. u. ,[Ils lui diront: Tu n'es pas Dieu, mais] un imposteur'; Text S. 46, Z. 4 ወይቤልዎ ፡ ኢኮንከ ፡ አምላከ ፡ አላ ፡ ሐሳዊ ፡ (in Z_2 fehlen bloß ኢኮንከ ፡ und አላ ፡) ,und sie werden zu ihm sprechen: Nicht bist du ein Gott, sondern ein Lügner'.

S. 37, Z. 6 ,viendra', vgl. Text S. 46, Z. 1 v. u. und Übers. S. 72, Z. 1.

Z. 7 ,tous ceux qui auront cru en lui, seront anéantis'; Text S. 48, Z. 1 ወይፌጽሞሙ ፡ ለእለ ፡ አምኑ ፡ ቦቱ ፡ ,Und jene, die an ihn glaubten, wird er vernichten'.

S. 37, Z. 8 ,La face de la terre sera renouvelée'; Text S. 48, Z. 3 ወይሔድስ ፡ ገጸ ፡ ለምድር ፡ ,und er wird die Oberfläche der Erde erneuern'.

Z. 10 ,à une [profondeur] de sept [coudées]' (dann S. 24, Z. 2 v. u.: ou de 7 coudées [éthiopien]), vgl. Text S. 48, Z. 4 und Anm. 4, dann Übers. S. 73, Z. 5.

Z. 9 v. u. [,il se réjouira; s'il a fait le mal'] vgl. Text S. 48, Z. 10—11 und Übers. S. 73, Z. 18—20.

Am Schlusse weist das Ms. Eth. 123 noch einen größeren Zusatz auf, der aus mehreren Stücken zusammengesetzt ist. Der Text ist schlecht erhalten und bietet der Übersetzung manche Schwierigkeiten, aber eine größere Anzahl von Stellen müßten, wie sie uns jetzt vorliegen, doch anders als bei Basset übersetzt werden:

S. 37, Z. 4 v. u. ,il y aura des prêtres impiés, paresseux'; Text S. 78, Kol. ii, Z. 4 v. u. ወይከውኑ ፡ ካህናት ፡ ከሓድያን ፡ ሀካያን ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ,und die Kirche wird ungläubige, träge Priester haben'.

Z. 1 v. u. ,tous ceux qu'ils auront jetés dans l'habit religieux ne seront pas sauvés et ne sauveront pas les uns les autres; on abolira le Sabbat; on ne croira pas au jour de la Nativité ni au baptême'; Text S. 78, ii, Z. 1 v. u. ወኵሎ ፡ ያገብኡ ፡ እስከ ፡ ውስተ ፡ አስኬማ ፡ ዘላሌሆሙ ፡ ኢይድኅኑ ፡ ወኢያድኅኑ ፡ ወይስዕሩ ፡ ሰንበታተ ፡ ወይክሕዱ ፡ በዓላተ ፡ ልደት ፡ ወጥምቀት ። ,und einen jeden werden sie verraten, so daß sie (sogar) in dem Priesterkleide (σχῆμα), das sie anhaben (ዘላሌሆሙ ፡ = ዘላዕሌሆሙ ፡), nicht werden gerettet werden und auch (andere) nicht werden retten (können); und sie werden die Sonntage entweihen und an die Feste (pl. v. በዓል ፡ ,festum' und nicht በእለት ,die') der Geburt und Taufe nicht glauben'.

S. 38, Z. 6 ,on aimera la croix et la vie érémitique; toutes les créatures, hommes et femmes, seront joyeuses'; Text S. 79, i, Z. 4 ይትፌሥሑ ፡ ዕፀው ፡ ገዳም ፡ ወይትሐሠዩ ፡ ኵሉ ፡ ፍጥ

ረት፡ ሰብእ፡ ወእንስሳ፡ ‚werden die Bäume des Feldes frohlocken (vgl. hebr. Ps. xcvi, 12 אז ירננו כל עצי יער) und alle Geschöpfe, Menschen und Tiere (hebr. אדם ובהמה) werden erfreut sein‘. (B. verwechselt እንስሳ፡ ‚pecus‘ mit እንስት፡ oder እንስቲያ፡ ‚feminae‘; ሰብእ፡ bedeutet auch nie ‚hommes‘ im Gegensatze zu ‚femmes‘ wie ብእሲ፡, sondern ‚homines, genus humanum.‘)

S. 38, Z. 12 ‚Ensuite il aura trente ans (dazu Anm.: Passage altéré). Puis viendra un faux Messie‘; Text S. 79, i, Z. 10 ወእምድኅረ፡ ከነ፡ ሎቱ፡ ፵ዓመት፡ ይመጽእ፡ ሐሳዊ፡ መሲሕ፡ ‚Und nachdem er (d. i. der friedliebende Herrscher) vierzig (es steht nicht ፴) Jahre regiert (verbracht) haben wird, wird der falsche Messias kommen‘. Vgl. noch dazu ‚Die Erzählung der Sibylle‘ S. 40, Z. 5—6 und 14—15 und S. 79, Anm. 3.

Z. 6 v. u. ‚Des bandes de moines, de diacres, d'évêques . . . et revêtu le froc se rassembleront. Il dit à . . . Prends tout cela. Il le prit et monta vers les cieux‘; Text S. 79, i, Z. 4 v. u. ወይትጋብኡ፡ ጉባኤ፡ ክህናት፡ ወዲያቆናት፡ ወመነኮሳት፡ ወኤጲስ፡ ቆጾሳት፡ . . . ወአስኬማ፡ ወክርስትና፡ ወይቤሎሙ፡ (l. ወይቤልዎ፡ ?) ለጸልበ፡ ንሣእ፡ ኵሎ፡ ዘንተ። ወነሥአ፡ ወዐርገ፡ ውስተ፡ ሰማያት፡ ውእቱ፡ ጸልበ። ‚Und eine große Schar von Priestern und von Diakonen und von Mönchen und von Bischöfen . . . und das Priesterkleid (σχῆμα) trägt und sich zum Christentume bekennt, werden sich versammeln; und sie (?) werden zum Kreuz sagen: Nimm dies alles. Da nahm (es) und stieg in den (die) Himmel, (nämlich) das Kreuz‘. Es handelt sich hier um das Wiedererscheinen des Kreuzes beim jüngsten Gericht. Vgl. Bousset, *Der Antichrist* (Göttingen 1895), p. 155—158.

S. 39, Z. 6 ‚avec lui mille et soixante seize hommes; ils arracheront les rochers comme un roseau‘; Text S. 79, ii, Z. 7 ምስሌሁ፡ ፯እልፍ፡ ፸ወ፯ ወይበልዑ፡ ጸላእተ፡ ከመ፡ ብርዕ፡ ‚und mit ihm werden siebentausend und siebenundsiebzig Menschen sein; und sie werden die Feinde wie einen Stroh-

halm verzehren (ጸላእት ፡ ist plur. von ጸላኢ ፡ ‚hostis, inimicus‘ und nicht von ጸላዕ ፡ [plur. ጸላዕት ፡] = hebr. סלע ‚rupes‘). Vgl. noch Joel ii, 5 ከመ ፡ እሳት ፡ እንተ ፡ ትበልዕ ፡ ብርዐ ፡ = hebr. כ(קול להב)אשׁ אכלה קשׁ.

S. 39, Z. 12 ‚Ensuite Michel soufflera dans une trompe pendant 30 ans; tous les os se rejoindront et toutes les chaires se rassembleront‘; Text S. 79, ii, Z. 12 ወእምድኅሬሁ ፡ ይነፍኅ ፡ ሚካኤል ፡ ቀርነ ፡ መጠነ ፡ ፵ ዓመተ ። ወይትጋብኡ ፡ ኵሉ ፡ አዕፅምት ። ወእምዝ ፡ ይነፍኅ ፡ ሚካኤል ፡ መጠነ ፡ ፵ (sic) ወይሰፈዩ ፡ ኵሉ ፡ አዕፅምት ፡ ወይትጋብኡ ፡ ኵሉ ፡ ሥጋት ። ‚Und hernach wird Michael in ein Horn vierzig Jahre lang blasen. Und alle Knochen werden sich vereinigen. Und hernach wird Michael vierzig [Jahre] lang blasen und alle Knochen werden zusammengefügt werden und alle Fleischteile werden sich vereinigen‘. Basset dürfte die Worte ወእምዝ ፡ ይነፍኅ ፡ ሚካኤል ፡ መጠነ ፡ ፵ ወይሰፈዩ ፡ ኵሉ ፡ አዕፅምት ፡ deswegen in der Übersetzung weggelassen haben, weil sie schon in der vorangehenden Zeile erwähnt werden und dann bloß eine Wiederholung wären; er übersieht aber dann die auf ወይትጋብኡ ፡ ኵሉ ፡ ሥጋት ፡ folgenden Worte ወበሣልስ ፡ ንፍኀተ ፡ ቀርን ፡ ሶበ ፡ ይነፍኅ ፡ ሚካኤል ፡ መጠነ ፡ ፵ ዓመተ ፡ ወይትነሥኡ ፡ ሙታን ፡ ከመ ፡ ቅጽበተ ፡ ዐይን ፡ (‚Und beim dritten Hornblasen, sobald Michael vierzig [nicht: dreißig] Jahre lang geblasen haben wird, werden sich die Toten in einem Moment [wie in einem Augenblinzeln] erheben‘), dann ወይሰፈዩ ፡ ኵሉ ፡ አዕፅምት ፡ an zweiter gegenüber ወይትጋብኡ ፡ አዕፅምት ፡ an erster Stelle. Der Erzengel Michael wird also drei Mal ins Horn blasen. Beim ersten Male werden die Knochen sich vereinigen, beim zweiten die Knochen mit den Fleischteilen und beim dritten werden die Toten auferstehen. In der Baruch-Version und in der Liturgie Jakobs von Sarug heißt es: በዳግም ፡ ንፍሐተ ፡ ቀርን ፡ ይሰፈያ ፡ አዕፅምት ፡ ምስለ ፡ ሥጋ ፡ (zitiert Dillmann, *Lexikon* s. v. ሰፈየ ፡).

Z. 5 v. u. ‚l'éclat du soleil s'affaiblira; de même dans les

étoiles, les unes auront leur clarté diminuée et resteront dans l'abaissement; d'autres conserveront leur splendeur'; Text S. 79, ii, Z. 6 v. u. ወበ፡ ፀሐይ፡ እምፀሐይ፡ ይኄይስ፡ ክብሩ፡ ወበ፡ ከዋክብት፡ እምከዋክብት፡ ይኄይስ፡ ክብሩ፡ ወይቀውሙ፡ በኀሳር፡ ወበ፡ በክብር። ,Und es wird eine Sonne geben, die an Pracht die (jetzige) Sonne übertrifft, und Sterne, die an Pracht die (jetzigen) Sterne übertreffen. Und manche (d. i. die Sünder) werden mit Schmach bedeckt sein, andere wieder der Ehre teilhaftig werden'. Vor ወይቀውሙ፡ dürfte was ausgefallen sein. Sirach v, 13 δόξα καὶ ἀτιμία wird in der äthiopischen Übersetzung durch ክብር፡ ወኀሳር፡ wiedergegeben (v. Dillmann, *Lexikon*, s. v. ኀሳር፡).

Version Arab. III (= Version Arabe[1] bei Basset).

S. 41, Z. 1 ,Ceci est l'interprétation donnée par Sibylle (Sibillâ) la prophétesse fille d'Hercule (Harqal), chef des sages d'Éphèse (Efésis), du songe que virent cent philosophes de la ville de Rom (Roum) la même nuit'; Text S. 7, Z. 1 هذه حكمة الامراه المعروفه سبيلا النبيه بنت هرقل راس حنفا (حنفا ist wahrscheinlich aus حكما verderbt) افسس وتفسيرها المنام الذى راه المايه رجل الحكما (fehlt in B.s Ms. وتفسيرها) من اهل مدينة روميه فى ليلة واحده وساعه واحده (in B.s Handschrift fehlt واحده وساعه im Text, وساعه ist aber am Rande dann hinzugefügt) ,Dies ist die Weisheit der bekannten Frau, der Prophetin Sibylle, der Tochter des Heraklius, des Hauptes der Frommen (der Weisen) von Ephesus und ihre Erklärung des Traumes, den die hundert weisen Männer von den Leuten der Stadt Rom an einer (und derselben) Nacht und an einer (und derselben) Stunde gesehen haben'.

S. 43, Z. 3 ,que ne surpasse en mérite aucun prophète'; Text S. 15, Z. 6 v. u. الذى لا شى افضل منه ,von dem es nichts Besseres gibt'.

S. 44, Z. 1 ‚pour qu'il nous fasse connaître le sens de ce rêve'; Text, S. 17, Z. 7 ان يلهمنا تفسيره (19) ثم انصرفوا كما امرتهم ‚daß er uns seine (des Traumes) Erklärung eingebe. (19) Dann entfernten sie sich, wie sie es ihnen sagte'.

Z. 18 ‚avait une lune'; Text, S. 19, Z. 9 له نور ‚hatte Licht'.

Z. 19 ‚avec des rayons'; Text S. 19, Z. 7 v. u. وحوله شعاع ‚und rings um sie waren Strahlen'.

Z. 7 v. u. ‚au venin foudroyant', vgl. Text S. 19, Z. 2 v. u. und Anm. 17.

S. 45, Z. 3 ‚Dieu très glorieux, dont la mention habite les cieux élevés'; Text S. 21, Z. 8 الله جل ذكره ساكن السما العلــيــا (جل ذكره entspr. ܓܠ ܕܟܪܗ der karschunischen Rezension der Version Arab. III und hebr. יתברך שמו) ‚Gott, (sein Andenken sei erhaben,) der die (den) höchsten Himmel bewohnt'.

Z. 12 ‚il n'y aura chez eux ni agitation, ni erreur, ni querelle'; Text S. 21, Z. 1 v. u. ليس فيهم مراياه ولا ضلال ولا محال ‚es wird unter ihnen keine Heuchelei, keine Verirrung und keine Schlauheit geben'.

S. 46, Z. 1 v. u. ‚il leur donnera ce que l'oreille n'a jamais entendu'; Text S. 27, Z. 6 يعطيهم ما لم تره عين ولم تسمع به اذن ‚wird er geben was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat'.

S. 47, Z. 16 ‚ensuite, celui qui a été suspendu au bois [de la croix] le châtiera par le feu et par l'épée'; Text S. 29, Z. 4 ومن يعبد ذلك الذى علق على العود يعذب بالنار والسيف ‚und jene, die den ans (Kreuzes-)Holz Gehefteten verehren werden, wird er (der König) mit Feuer und Schwert züchtigen'. (B. liest also وبعد für ومن يعبد oder verwechselt diese Stelle mit der Version Arab. I [vgl. diese S. 29, Z. 3 und Anm. 2 meiner Ausgabe]). Danach ist auch die Bemerkung B.s S. 14, Z. 3: ‚La version arabe [2] (l. arabe [1]) mentionne seule (inexactitude historique) le châtiment que lui fera subir celui qui a été suspendu sur la croix' zu berichtigen.

S. 47, Z. 6 v. u. ,qu'on appellera Mâmâdious (Moh'ammed) ... nombre d'années 48 et 44 ...' (und dazu Anm.: Passage altéré); Text S. 29, Z. 3 v. u. يقال له ماماديوس اربعين وثمانيه واربعين واربعه عدد اسمه ,genannt Mâmâdius, 48 (مح) und 44 (مد) ist der Zahlenwert seines Namens', also محمد.

S. 48, Z. 11 ,et tueront d'abord une foule considérable'; Text S. 31, Z. 3 v. u. ويقتلون قتل كثير ,und sie werden viele töten'.

Z. 16 ,Il lui viendra des présents des îles de la mer, de la France, et à cette époque, aucun de ces maux n'existera en France. En ce temps-là et en ces jours, la Syrie sera prospère'; Text S. 33, Z. 4 (16 c) وتجيه الهدايا من جزاير البحر ومـــن الافرنجيه (16 d) ولا يكون فى الافرنجيه شئا من هذا الشر فى ذلك الزمان (16 e) وفى ايامه تكون سوريه فى عمران (16 c) ,Und es werden Geschenke an ihn kommen von den Inseln des Meeres und vom Frankenlande. (16 d) Und im Frankenlande wird es zu dieser Zeit nichts von diesem Bösen geben. (16 e) Und in seinen Tagen wird Syrien sich des Wohlstandes erfreuen'.

Z. 10 v. u. ,celui qui est venu de Théman'; Text S. 33, Z. 4 v. u. الذى جا من التيمن (16 h) ويلى سوريا (16 i) ... منه شدايد كثيره ,der vom Süden gekommen ist. (16 h) Und er wird über Syrien herrschen. (16 i) ... durch ihn werden viele Unglücksfälle (kommen)'. Vgl. noch S. 33, Anm. 10 zu Arab. iii.

Z. 5 v. u. ,Les esclaves serviront les chefs'; Text S. 35, Z. 6 والعبيد يرون انهم الروسا و الولاه ,und die Sklaven werden sich als Herren und Herrscher ansehen'.

S. 49, Z. 7 ,ils seront orgueilleux', vgl. Text S. 35, Z. 8 v. u. und Anm. 10.

Z. 8 ,Ils seront jugés à cause de leur actions'; Text S. 35, Z. 6 v. u. وهم يبكتوا منه ومن اعمالهم يدانون ,Und sie werden deswegen gezüchtigt und infolge ihrer Taten gerichtet werden'.

Z. 10 v. u. ,ils s'empareront de la ville qui est en Orient'; Text S. 37, Z. 11 (20 b) وتملك البلاد قومًا لا يعرفون ويملكوا المدينه التى بالمشرق (20 b) ,Und Leute, die man nicht kennt,

werden sich der Städte bemächtigen und sie werden sich der Stadt, die im Osten liegt, bemächtigen‘.

S. 50, Z. 10 ‚Où allez-vous? . . . Nous allons en Occident! . . . Et vous, où allez-vous? . . .‘; Text S. 39, Z. 2 الى اين تريدون (= ለአይቴ ፡ ትሬቅዱ ፡ der äthiopischen Version) . . . نريد المغرب . . . الى اين تريدون انتم ‚wohin wollet ihr (gehen)? . . . wir wollen nach dem Westen . . . wohin wollet ihr (gehen)?‘

Z. 12 v. u. ‚Il y aura sur eux une grande affliction‘; Text S. 39, Z. 11 ويكون فى البحر حزنًا كثيرًا (24 c) (24 c) ‚Und auf dem Meere wird es viel Trauer geben‘.

Z. 4 v. u. ‚de l'Orient‘; Text S. 39, Z. 5 v. u. من المغرب ‚vom Westen‘.

S. 51, Z. 10 ‚on ne trouvera personne pour la recevoir, à cause de l'abondance des biens et de la quantité des récoltes de la terre; tous les arbres donneront des fruits‘; Text S. 41, Z. 9 فلا يجد من ياخذها منه لكثرة الخيرات (25 e) وتكثر غلة الارض والاشجار جميعها تعطى اثمارها ‚und es wird niemand zu finden sein, der sie von ihm nimmt wegen der vielen Güter. (25 e) Und die Erträgnisse der Erde werden viel sein und alle Bäume werden Früchte hervorbringen‘. Vgl. dazu noch die äthiop. Version 24 e ወይበዝኅ ፡ ፍሬያተ ፡ ምድር ፡ (S. 40, Z. 9).

Z. 14 ‚la dévotion continuera dans le désert‘; Text S. 41, Z. 8 v. u. وتمكث العباد فى البريه ايضا ‚und auch die Frommen werden sich in der Wüste aufhalten‘.

Z. 16 ‚le monde sera rempli de gens bénissant l'apparition des biens purs‘; Text S. 41, Z. 7 v. u. ويكون العالم كله اناس مباركين اطهار انقيا اخيار ‚und in der ganzen Welt wird es (nur) gesegnete, reine, heilige und gute Menschen geben‘.

Z. 11 v. u. ‚les maisons‘, vgl. Text S. 41, Anm. 13.

Z. 6 v. u. ‚. . . sera enceinte dans le péché . . .‘ (und dazu Anm.: Passage altéré); Text S. 41, Z. 2 v. u. تحبل بنت بكر عذرى من اخزى بالخطيه (والسكات فى ذلك اجل) ‚wird eine Jung-

frau (عذرى ist Erklärung zu بنت بكر) schwanger werden von dem Verworfensten (Schändlichsten) in(folge) der Sünde (und es ist besser, darüber zu schweigen)'. Vgl. noch dazu die karschunische Version S. 40, Z. 3 v. u. ܬܚܒܠ ܡܢܗ . . . ܡܢ ܐܓ̰ܠ ܡܣܝܚ ܡܠܥܘܢ.

S. 51, Z. 4 v. u. ,Elle enfantera un fils'; Text S. 43, Anm. 1 (26 c) وتمكث حامل تسعة شهور وتلد ابنا (26 c) ,Und sie wird neun Monate schwanger sein und einen Sohn gebären'.

S. 52, Z. 2 ,à la chevelure abondante'; Text S. 45, Z. 3 v. u. جيد الشعر ,mit schönem Haar' (جيد dürfte aber verderbt sein; die äthiopische Version hat allenfalls **ወውኁድ፡ ሥዕርተ፡ ርእሱ፡**; es würde auch nicht zur sonstigen Schilderung des Antichrist, als eines menschlichen Ungeheuers, passen).

S. 52, Z. 16 ,mais il ne voudra pas'; Text S. 45, Z. 6 ولم يكن يشا الى زمان ,und er wird eine Zeitlang nicht wollen'.

Z. 12 v. u. ,Il jugera en faveur des veuves pour qu'elles n'insistent pas près de lui constamment, qu'elles ne le suivent et le contraignent pas'; Text S. 45, Z. 8 v. u. فحكم (26 m) للارملة لانها كانت تتردد اليه فى كل حين وخشى ان تتعبه وتلزمه (26 m) ,Da sprach er der Witwe Recht zu, weil sie ihn stets besuchte und er fürchtete, daß sie ihn belästigen und verfolgen würde'.

Z. 9 v. u. ,la prosperité'; Text S. 45, Z. 6 v. u. النبوة ,die Prophetie'.

S. 53, Z. 3 ,la parole de David'; Text S. 47, Z. 4 v. u. قول داوود اذ يقول ,das Wort Davids, der da spricht'.

Z. 11 ,il s'enfoncera'; Text S. 49, Z. 5 وتقوض ,und es wird zerstören'.

Z. 6 v. u. ,Les croyants iront avec lui dans la vie des délices éternelles'; Text S. 49, Z. 7 v. u. ويذهب المومنين به الى النعيم الابدى ,und die an ihn glauben werden ins ewige Paradies kommen'.

Die Version Arab. II (= Version Arabe [2] bei Basset).

S. 54, Z. 7 v. u. ‚mais la force leur fut enlevée par Dieu très haut'; Text S. 9, Z. 3 واخذت منهم القوه وانقطعت عنهم من سر الله ‚da wurde ihnen die Macht (der Prophetie) genommen und entzogen infolge eines Geheimnisses Gottes'.

Z. 6 v. u. ‚Lorsque Titus ... les emmena en captivité', vgl. Text S. 9, Z. 5 und Anm. 3.

S. 55, Z. 8 ‚pour nous apprendre ce qui arrivera jusqu'à la fin des temps, afin que nous en informions la ville de Rome et ses grands. Ils rapportèrent cela à César, roi de Rome'; Text S. 11, Z. 4 لنعلم ما يكون فى اخر الازمان (4) وان علما روميه مع عظمايها فرفعوا ذلك الامر الى قيصر ملك الروم ‚damit wir wissen, was am Ende der Zeiten geschehen wird. (4) Da brachten die Gelehrten und Großen Roms diese Angelegenheit vor den Kaiser, den Herrscher Roms'.

Z. 16 ‚un des grands de Rome ... pour informer ses philosophes de ce songe', vgl. Text S. 11, Z. 12—15 und Anm. 4.

Z. 2 v. u. ‚la marche du soleil et de la lune', vgl. Text S. 15, Z. 1 und Anm. 1.

S. 56, Z. 3 ‚Chamalou', vgl. Text S. 15, Z. 6 und Anm. 2.

Z. 7 ‚jusqu'à ce qu'elle atteignit l'âge de 294 ans'; Text S. 15, Z. 3 v. u. الى ان بلغت مايتين [و]اربعه وتسعين سنه وثلثه شهور ‚bis sie ein Alter von 294 Jahren und 3 Monaten erreichte'.

Z. 11 v. u. ‚le premier était d'une lueur éclatante, plain de rayons; son éclat remplissait le monde entier d'une lumière brillante'; Text S. 19, Z. 1 (1) الاوله فانها كثيرة الضوا وشعاع ضوها فى (1) الدنيا كلها لتورى بهجه جدا ‚Die erste hatte viel Licht, und die Strahlen ihres Lichtes entfalteten einen prächtigen Glanz in der ganzen Welt'. Für لتورى wird aber vielleicht لنوره zu lesen sein, so daß dann diese Stelle zu übersetzen wäre: ... und die Strahlen ihres Lichtes waren in der ganzen Welt; ihr Licht hatte einen prächtigen Glanz.

S. 56, Z. 3 v. u. ‚mêlé de cendres'; Text S. 19, Z. 11 مملوا رماد ‚voll von Asche'. Vgl. noch T. l. c., Anm. 4.

S. 57, Z. 4 ‚couvert de nuages et était agité', vgl. Text S. 21, Z. 1—2 und Anm. 2 und 3.

Z. 10 v. u. ‚aimant la honte; ils verseront le sang'; Text S. 23, Z. 8 يحبون الهوان و اراقت الدما (= Arab. III واهراق الدما) ‚werden sie das Gemeine und das Blutvergießen lieben'.

Z. 6 v. u. ‚le monde sera ruiné de leur temps'; Text S. 23, Z. 4 v. u. وتخرب الدنيا على يديهم ‚und die Welt wird durch sie vernichtet werden'.

Z. 5 v. u. ‚une lumière descendra bis à Bethléem', vgl. Text S. 23, Z. 13—14 und S. 25, Z. 1 und Anm. 1.

S. 59, Z. 12 ‚dont le règne sera accompli en 27 ans'; Text S. 33, Z. 1 ويكون ملكه تامًا اثنين وعشرين سنه ‚und seine Herrschaft wird volle zweiundzwanzig Jahre währen'. Danach ist auch die Bemerkung Bassets S. 15, Z. 4 v. u.: Le chiffre de 27 donné par la version arabe [2] est sans doute une erreur zu berichtigen.

Anm. I, Z. 2 ‚Et ensuite . . . . ceux qui l'adoreront, formeront un peuple nombreux'; Text S. 33, Z. 7 (14) ومن بعد . . . ويعرفونه الامم (Hs. بالامم) ويكون الذى يعبدونه خلق كثير (14) ‚und hernach werden . . . die Völker erkennen, und jene, die ihn verehren werden, werden zahlreich sein'. Vgl. noch S. 32, Anm. 3 zu Arab. II.

Z. 3 v. u. ‚En ce temps-là le péché se multipliera; les prêtres aimeront la nourriture et la boisson'; Text S. 35, Z. 8 (17 c) وفى ذلك الزمان تكثر الخطيه ويظهر الزناة (17 d) ويمشون ورا الخطيه ويحبون الطعام والشراب (17 c) ‚Und zu dieser Zeit wird die Sünde zunehmen und die Ehebrecher werden erscheinen; (17 d) und sie werden (nur) der Sünde folgen und das Essen und das Trinken lieben'.

S. 60, Z. 6 ‚quand vous verrez la nation chez laquelle tout cela arrivera soyez certain que ce que Dieu a dit au prophète sera confirmé'; Text S. 37, Z. 3 واذا رايتم الامه النجسه (19)

تدخل الهياكل وتاكل قربان الله حينيذ يتم ما قال له النبى ‚Und sobald ihr gesehen haben werdet, daß das unreine Volk die Tempel betritt und das Opfer Gottes verzehrt, da wird das, was der Prophet gesprochen, in Erfüllung gehen‘.

Z. 13 ‚de l'Orient . . . de l'Occident‘; Text S. 37, Z. 1 v. u. من المشارق . . . من المغارب ‚von den Gegenden des Ostens . . . von den Gegenden des Westens‘.

Z. 7 v. u. ‚qui anéantiront toute la terre‘; Text S. 43, Z. 4 ويملكون الارض كلها ‚und sie werden sich der ganzen Erde bemächtigen‘ (B. liest also ويهلكون für ويملكون).

Z. 5 v. u. ‚dans la montagne qu'on appelle le Mont des Monts‘; Text S. 43, Z. 6 فى الجيل الذى يقال له جيل الاجيال ‚im Zeitalter, das Zeitalter der Zeitalter genannt wird‘. (جيل ist also in جبل verlesen.) Danach ist auch die Behauptung B.s S. 21, Z. 6: La version arabe [2] dit que la femme l'enfantera dans la montagne des montagnes zu berichtigen.

S. 61, Z. 11 ‚les prêtres, les docteurs et les rois‘; Text S. 45, Z. 6 v. u. الاحبار و الكهنه و الملوك ‚die Gelehrten und die Priester und die Könige‘.

Z. 7 v. u. ‚à cause de cette idolâtrie‘; vgl. Text S. 47, Anm. 1.

Z. 1 v. u. ‚Alors arrivera l'heure inévitable‘; Text S. 49, Z. 6 (22 u) عند ذلك تكون الساعة الكبيره التى لا بد منها (22 u) ‚da wird die große Stunde kommen, der man nicht entgehen kann‘.

S. 62, Z. 9 ‚de Monseigneur Pierre (Mâr Bat'ros), l'apôtre saint et puissant, de Monseigneur Georges (Mâr Djirdjis) et de tous les saints‘; Text S. 49, Z. 5 v. u. ومار بطرس الرسول و القديس العظيم مار جرجس و جميع القديسين ‚und des Mâr Petrus, des Apostels und des großen Heiligen Mâr Gregorius und aller Heiligen‘.

Z. 13 ‚Que Dieu pardonne à celui qui a écrit et lu [ce livre]‘; Text S. 49, Z. 2 v. u. غفر الله لمن كتب وقرا وسمع ‚Möge Gott jenen verzeihen, die [dieses Buch] geschrieben und gelesen und es (vortragen) gehört‘.

Neues aus Arabia Petraea.

Von

Alois Musil.

Unter dem Titel ‚Ausflüge in der Arabia Petraea‘ faßte B. Moritz in den Mélanges de la Faculté orientale, Beyrouth (Syrie) 1908, S. 387—436[1] die Ergebnisse der im Frühsommer 1905 und 1906 von einzelnen Stationen der Ḥeǵâzbahn aus nach einigen Ruinen unternommenen Exkursionen zusammen.

Der erste Besuch galt der Stadt Maʿân und der Ruine al-Muṭrâb, der zweite dem Stadtgebiete von Petra, der dritte der nabaṭäischen Anlage al-Ḳrejje und der vierte dem ḳuṣejr ʿAmra. Über die Entstehungszeit des letzteren äußert Moritz kurz seine Meinung. Im Anhange bespricht er einige arabische Inschriften an der syrischen Pilgerstraße und die Stammeszeichen der Beduinen.

Seine topographischen und ethnographischen Beobachtungen sind nicht immer zutreffend, und ich würde mich mit ihnen nicht beschäftigen, wenn sie meine in der *Arabia Petraea* niedergelegten Ausführungen nicht tangieren und nicht diesen öfters widersprechen würden. Moritz tritt als Fachmann in der toponymischen Rechtschreibung auf, bemängelt die Orthographie von Burton und Wallin (S. 399, Anm. 3) und schreibt (S. 397, Anm. 2): ‚Auch Musils Transkriptionen sind bisweilen nicht verständlich z. B. in dem obigen Namen Harabt هرابة en Naṣâra; Aila als Ila (Brünnow ii, 333); el Qerên ist arabisch

[1] Diesen Aufsatz bekam ich erst jetzt nach meiner Rückkehr aus Arabien zu Gesicht.

nicht القران, sondern القرين, Moje(t el Ḫalde) nicht ميّة, sondern موية eigentlich مويه; El Maʿêsret el Kebîre etc. ist unmöglich, ebenso Harabt el Faṭûme, Faṭṭûme فطّومة hat keinen Artikel und هرابة soll wohl خرابة sein. Nachträglich finde ich bei Musil *Edom* (ii, 217) den Namen Sîq für zwei Lokalitäten.'

Wenn man meine Transkription bemängeln will, so ist doch zunächst die unumgängliche Voraussetzung, daß man meine Publikationen zitiert und genau wiedergibt.

Moritz beanständet ,Harabt هرابة en Naṣâra', aber ich schreibe immer (WZKM S. 394 et passim, Umgebungskarte von Wâdi Mûsa und A. P. II Edom) harâba(t).

A. P. II Edom 1. Teil S. 260 steht: ,Etwa 20 Minuten nordöstlich von el-ʿAḳaba . . . ist ein ausgedehntes Ruinenfeld, das Îla heißt . . . '. So hat man mir den heutigen Namen der Ruine genannt und so habe ich ihn verzeichnet. Übrigens ist das î dialektologisch vollkommen gerechtfertigt. Daß der alte Name Ajla lautete, wußte ich ebensogut wie Moritz; führe ich doch die gesamte geographisch-historische Literatur über ايلة an.

,El Qerên ist arabisch nicht القران, sondern القرين'. Wo schreibe ich el Qerên? A. P. II Edom 2. Teil S. 283 steht doch al-Ḳrên القرين und dieses Verzeichnis ist maßgebend. Auf meiner Karte liest man al-Ḳrên. In der WZKM l. c. S. 401 steht freilich al-Ḳrên القران, aber S. 402 wieder al-Ḳrên und jeder, der arabisch lesen kann, erkennt sofort, daß es ein Druckfehler sein muß. Übrigens schreibe ich in ,Edom-Voranzeige' über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom (Anzeiger d. phil.-hist. Kl. 1904, S. 6) ebenfalls al-Ḳrên القرين.

,Moje(t el Ḫalde) nicht ميّة, sondern موية eigentlich مويه'. In der WZKM l. c. Seite 402 steht immer el-Ḫâlde الخالدة, A. P. Edom ebenfalls immer el-Ḫâlde, auf der Karte el-Ḫâlde; wo schreibe ich elḪalde? Und nun gar die Bemerkungen über ,mojet' موية, مويه?! In A. P. Edom 2. Teil S. 262 liest man doch موية الخالدة, S. 261 موية الخفيرة, S. 259 موية جوزا, S. 271 موية شرة u. s. f.

In der WZKM S. 402 schrieb ich freilich مية, aber ich tat es aus guten Gründen: Das و ist nämlich im Dialekt gar nicht hörbar, und das Wort lautet: Moje = ميَّة.

‚El Maʿêsret el Kebîre etc. ist unmöglich.' Woher Moritz el-Maʿêsret المعيسرة hat, weiß ich nicht; ich schreibe immer el-Maʿêṣre المعيصرة, oder Maʿêṣret معيصرة. Die Hügelreihen nordöstlich von ed-Dêr heißen al-Maʿêṣrât; in ihnen entspringen drei Täler; das erste (von Westen an) heißt al-Maʿêṣret aṭ-Ṭarfâwijje = das Tal Maʿêṣre mit dem Ṭarfaʾ-Gebüsch; das zweite Maʿêṣrêt al-Wasṭa = das Tal Maʿêṣre das mittlere, und das dritte telʿe oder šaṭnet al-Maʿêṣre al-Kebîre, das Tal Maʿêṣre, das Große. Ich wäre begierig die Gründe zu vernehmen, warum der Name farʿat, telʿet, šaṭnet al-Maʿêṣret al-Kebîre unmöglich sein sollte. Das ist mir vollkommen unbegreiflich. Das Diminutivum kann doch in diesem Falle keine Rolle spielen.

‚Ebenso Harabt el Faṭûme, ‚Faṭṭûme فطّومة hat keinen Artikel'. Wo fand Moritz in meinen Werken ‚Harabt', wo Faṭûme? Kann er nachweisen, daß Faṭûma keinen Artikel hat und auch keinen haben kann? Ich glaube nicht. Ich notierte es mit und ohne Artikel und schreibe auch dementsprechend im Anzeiger (l. c. S. 9) ohne Artikel فطومة und sonst mit Artikel. Die Verdoppelung des ط habe ich nie wahrgenommen; der erste Vokal ‚a' wird nur flüchtig ausgesprochen, man hört ‚ᶜfᵃṭûma'.

‚هرابة soll wohl خرابة sein.' Durchaus nicht. Moritz kennt die dialektologische Bedeutung des هرابة nicht und will es mit dem vulgären ‚ḫarâba' خرابة ersetzen. Der einheimische Beduine wird die künstlichen Felsenhöhlen, um die es sich hier doch handelt, nie خرابة nennen, gleichwie er die sanften Abhänge, die nördlich das Wâdi Mûsa abschließen, nicht mit ‚ǵebel' bezeichnen wird, wie es Moritz tut (l. c. S. 396).

Ich schreibe die Ortsnamen grundsätzlich so, wie ich sie höre, ohne mich, abgesehen von wenigen Ausnahmen, auf die Etymologie derselben einzulassen, die oft selbst den Einheimischen unverständlich ist. Dies bewahrt vor willkürlicher, oft unbewußter Beeinflussung und verleiht den Ortsverzeichnissen den Wert einer Originalquelle.

schließt aber freilich Gehörfehler nicht aus. Moritz geht anders vor. Um seine Transkription el Muṭrâb (l. c. S. 391) zu rechtfertigen, schreibt er Anm. 1: ‚Die Namensform Umm el trâb, die sich bei manchen Reisenden dafür angegeben findet, ist für einen Steinhaufen unmöglich. Bekri ١٢٥ erklärt المُطْرَذَة als: الطريق الضيق فى الجبل لايكون الّا به او بالحَرّة.‘

Nun liegt die Ruine el Muṭrâb in einer ausgedehnten, sandigen, mit grobem Schotter bedeckten Ebene, und nach Bekri bedeutet ‚al-Muṭraba einen eingeklemmten (engen) Weg, wie solcher nur im Gebirge oder in der vulkanischen Landschaft vorkommt‘. Diese Bedeutung kann also auf elMuṭrâb unmöglich passen. Ich habe den Namen dieser Ruine mit Umm et-trâb wiedergegeben. Dieser Name braucht ‚für einen Steinhaufen‘ nicht unmöglich zu sein; er kommt sowohl in Arabia Petraea als auch in Nordarabien öfters vor und kann nicht nur ‚Staubhaufen‘ bedeuten (wie Moritz anzunehmen scheint), sondern auch ‚Ruine, in oder bei der die Trâbpflanzen wachsen‘. Die Moritz unbekannte Pflanze Umm at-trâb امّ التراب gehört nach Dr. Wagner, dem ich ein Exemplar zeigte, zu der Zygophyllaceengattung Fogonia.

S. 396, Anm. 1 schreibt Moritz ‚seinen (des Unterlaufes des Baches von Wâdi Mûsa) Namen el Sîaq (Brünnow) kann ich gegen el Sîaqh (Musil) verbürgen‘. Ich hörte und notierte as-Sijjaṛ oder aṣ-Ṣijjaṛ السيّغ او الصيّغ (siehe Arabia Petraea, Edom 1. T. S. 120, 150, und die Umgebungskarte von Wâdi Mûsa). Meine Gewährsmänner waren fast immer Angehörige der im Wâdi Mûsa selbst lagernden Bdûl und ʿAmârât, nicht die Fellâḥîn von el-Ǧi (Moritz falsch Elgi), deren Kenntnisse der lokalen Nomenklatur von Wâdi Mûsa sehr mangelhaft sind. Übrigens werden die Laute س und ص sowie ق und غ öfter verwechselt. (Vergl. zu letzterem Fellâḥîn: Ḳišla قشلة, Bedw: Ṛašla غشلة.)

‚Die von ihren Abhängen herunterkommenden und in den Bach von Wâdi Mûsa sich ergießenden Wâdis heißen von West nach Ost: ‚Wadi il Maʿaiṣra, Wadi Turkmân oder Turkmânîje (5), Wadi il Ḥîsch, Wadi Cherâb il Naṣârâ‘ und in der Anm. 5: ‚Wie Brünnow

gibt. Da MUSIL (bei BRÜNNOW II, p. 329 zu 135, 13) die Richtigkeit bezweifelt, so fragte ich ausdrücklich danach'. MORITZ selbst hat die Täler nicht besucht und sein Gewährsmann war gar nicht zuverlässig. Nicht 4, wie MORITZ angibt, sondern nur 3 Täler münden von Norden in den Bach Wâdi Mûsa. Es gibt nicht eins, sondern drei Täler Maʿêṣre, und das östlichste kann drei verschiedene Namen führen, wie aus meiner Karte ersichtlich ist.

S. 397: ‚Der Name el Mêr bei BRÜNNOW ist richtig (gegen MUSILS Nemêr)'. In der WZKM l. c. S. 395, 398, in A. P. II Edom 1. T. 396 ff. und auf der Karte schreibe ich immer en-Nmêr und begreife nicht, wie mir MORITZ das Nemêr imputieren kann. In Wirklichkeit hört man ‚harâbten'mêr', wobei der dialektologische Klang des auslautenden ‚n' vor dem anlautenden ‚m' dem des ‚l' sehr nahe kommt. Ich transkribierte 1898, 1900, 1901 immer en-Nmêr, auch ân-Nmêr. 1902 hatte ich BRÜNNOWS Petra, wo el-Mêr stand, mit, und fragte meinen Gewährsmann Derâwîš von den Bdûl nach der Bedeutung dieses Namens. Er meinte: ‚Es hielt sich in ihr einige Zeit der junge Sohn eines Panthers (eben Nimr, Nmêr نميــر, ابن نمر) auf. Auch auf PALMERS Karte findet sich östlich von ʿAbde der Name ḳaṣr und naḳb abu l-Mâr. Als ich die dortige Gegend erforschte, notierte ich ḳaṣr abu Nmâr und hörte die Erklärung: ‚Es wohnen hier recht oft die Panther = Nmâr انمار, نمار.'

S. 397, Anm. 3. ‚Der Weg ist häufig weggebrochen, zerstört und unsichtbar. Die scharfe Kritik MUSILS an den Angaben BRÜNNOWS über die Wege auf die Felsen (II, p. 330 zu 173, 24 und 188, 25) berührt eigentümlich'. BRÜNNOW (Provincia Arabia I, S. 188) schreibt: ‚Auf dem Gipfel des heiligen Berges der Nabatäer oberhalb der Obelisken liegen die Trümmer der Kreuzfahrerburg, die den einzigen Zugang von der Theaterwand her beherrschte'.

In der WZKM l. c. S. 398 bemerkte ich: ‚Auf den Obeliskenberg führt nicht ‚ein einziger' Weg, sondern vielmehr folgende Wege: und zähle nachher 7 Wege auf. Das ist meiner Ansicht nach eine tatsächliche Berichtigung, die mit ‚scharfer Kritik' nichts zu tun hat. MORITZ ‚verschärft' sie eigentlich, denn er fügt noch einen achten Weg

hinzu und schreibt: ‚Den von mir oben angegebenen Weg hat auch Musil nicht‘. Daß die Führer des Herrn Moritz häufig genug stritten, ob es an dem und dem Abhang eine ‚sikke‘ gäbe, glaube ich sehr gerne. Die Führer waren ja Fellâḥîn aus el-Ǧi, nicht einheimische Beduinen; auch suchten sie vergeblich eine ‚sikke‘ (bequeme Straße) auf diesen Abhängen.

S. 403 bemängelt Moritz die Schreibung Burtons und Dussand et Moclers: ʿAfnán, ʿAfnan und setzt dafür ʿEtnân. Nun werden ث und ف im Dialekte sehr oft verwechselt (vgl. felǧ, ṯelǧ, Šefâṯa, Šeṯâṯa, Dafne, Daṯne), aber der Name ʿAfnân kommt sehr oft vor. Auch der S. 401 (Anm. 5 von S. 400) genannte ǧebel Scheʿâṯe dürfte kein Ǧebel, sondern das gewöhnliche Šeʿafa شعفة sein.

S. 420. ‚Das Wadi (al-Ḥarâne) läuft in ostsüdöstlicher Richtung weiter zum Wadi el Ghadaf, und dieses ergießt sich in das Wadi Sirḥân‘ ist nicht richtig.

S. 399 schreibt Moritz Greje (القُرَيَّة), S. 401 Grêje, S. 404 Greje, S. 411 Grêje u. s. f. Ich hörte und notierte: al-Ḳrajje, al-Ḳurejje. (Siehe Karte und Edom.)

S. 418. Lesêjîn (corg. Lesêjin) richtig al-Lusejjen اللُّسَيِّن.

S. 419. ‚Unfern östlich hiervon liegt der Ursprung des langen Wadi, das die Ebene el Ǵenâb durchzieht, an Charâne vorbeifließt und nach Ostsüdosten in den Ḥamâd auf das Wadi Sirḥân zugeht. (2.)‘ Anm. 2. ‚Die Höhengruppe östlich von Meschetta, dort Lesêjin (?), weiter in Südosten Benâje Fâris genannt, bilden die Wasserscheide zwischen dem Ḥamâd und dem Jordansystem‘, ist in den meisten Einzelheiten unrichtig. Al-Ǧenâb heißt die Hochebene westlich von der Wasserscheide; das wâdi al-Ḥarâne berührt nie al-Ḥamâd; wâdi Sirḥân befindet sich nicht im Ḥamâd; al-Lusejjen liegt über 20 *km* westlich von der Wasserscheide u. s. f.

S. 435 schreibt Moritz: ‚جهامشة (gespr. Ǵehaûše)‘, was kaum richtig ist. Die جهامشة sind wohl Dahâmše دهامشة und die Ǵehaûše sind جهاوشة zwei verschiedene Stämme.

S. 436 verzeichnet er das Stammeszeichen der Beduinen ‚Lahâui‘. Diese existieren nicht. Gemeint ist wohl der Wasm des Herrscher-

geschlechtes der Šarârât-Flêḥân, dessen jetziges Oberhaupt Čâseb al-Ḥâwi كاسب الحاوي heißt.

S. 398, Anm. 1 ‚Âr'ar, ḥamât (Feige)', richtig: 'Ar'ar, ḥamâṭ (wilde Feige).

Aber auch in den Aufsätzen über die ‚Palmyrene', welche Moritz wissenschaftlich erforschte, und mit der ich mich augenblicklich ebenfalls befasse, ist seine Wiedergabe arabischer Ortsnamen nicht immer richtig. So schreibt er (Über seine Reise in Syrien, Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde, Berlin 1886) S. 165: Fauâra anstatt Fawâ're فواعرة, Benî Zmêr (die übrigens gar nicht existieren), für Eben Smêr ابن سمير (das Häuptlingsgeschlecht der Wuld 'Ali), Rûala für Rwala رولا S. 166 Benî Scha'lân für Eben Ša'lân (Dynastie der Rwala).

In der Abhandlung Zur antiken Topographie der Palmyrene, Abh. d. kais. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1889, S. 14, Anm. 2 berichtigt er Wettstein und Burton; und doch hat Burton recht, wenn er al-Maksûra المكسورة schreibt, wie die Bedw sagen, und nicht al-Maḳṣûra المقصورة, wie Moritz meint. Übrigens stimmen die Angaben von Moritz mit der Wirklichkeit nicht überein. Das Dorf Ḍmejr wird nie al-Maksûra genannt. Al-Maksûra oder Ḍmejr al-'Atîže nennen die Einheimischen die ausgedehnten Ruinen östlich vom Dorfe Ḍmejr.

S. 15. Chân il schami, richtig ḫân aš-Šâmât u. a. m.

Auf der Karte, und zwar bei seinen eigenen Reisewegen steht: ǧ. Râtûs also راتوس für das richtige Ṛaṭṭûs غطّوس; ǧebel il bärdî für al-Bârde البارده; Bîr Bosîr, richtig al-Baṣîri البصيري; w. Mûsara, richtig w. Mûsa âṛa موسى آغا; Ḫazîm, richtig al-Hazîm; Buḫarra für al-Bḫara البخرا u. a. m.

Auch die ethnographischen und historischen Angaben des Herrn Moritz entsprechen nicht immer der Wirklichkeit. So schreibt er (Ausflüge)

S. 417. ‚Das gegenwärtige Oberhaupt des Stammes (der Beni Ṣaḫr) ist nach dem Tode des alten Schêch Ṭallâl sein jüngerer

Bruder Fauâz.‘ Also im Frühjahre 1906 war nach den von Moritz eingezogenen Erkundigungen Ṭalâl bereits tot und doch besuchte er mich am 8. Oktober 1908 noch frisch und gesund! Es ist dies umsomehr zu verwundern, als Moritz bei und mit dem Stamme mehrere Tage zubrachte und der arabischen Sprache vollkommen mächtig ist ...... Übrigens kenne ich keinen jüngeren Bruder des Fürsten Ṭalâl-Bâscha, der Fauâz (richtig Fawâẓ) hieße, und bin mit den Familienverhältnissen des Fürsten sehr wohl vertraut.

‚Durch die früheren Besucher von Qaṣr ʿAmra waren die Beni Ṣachr schon etwas verwöhnt worden und verlangten für Stellung von Reittieren und Führern Preise, die weit über die landesüblichen Preise hinausgingen und nicht ohne Mühe reduziert werden konnten.‘

Da mit den früheren Besuchern von ḳaṣr ʿAmra nur ich gemeint sein kann, so notiere ich folgendes: 1898 hatte ich zwei Begleiter und zahlte für Mann und Tier einen halben Meǵîdi (etwa K 2·40) täglich, 1900 ebenfalls nur zwei Begleiter und zahlte dasselbe. 1901, wo mich Mielich begleitete und wir uns in ʿAmra 14 Tage aufhielten, mietete ich vier Begleiter. Der ausbedungene Lohn betrug ebenfalls K 2·40 täglich. Nach dem Abschlusse der ganzen Reise, die über acht Wochen dauerte, erhöhte ich den Lohn auf 1 Meǵîdi = K 4·80 täglich. Der landesübliche Preis ist nun aber in Mâdaba 1 Meǵîdi (K 4·80) pro Mann und Tier täglich. Wieviel Moritz bezahlt hat, der für seinen ‚Ausflug‘ gleich 15 Mann als Begleiter mitnahm, kann ich nicht wissen.

Was Moritz über die ‚Renommisterei und Feigheit‘ der Beni Ṣaḫr schreibt, beruht auf seinen mangelhaften Kenntnissen der Verhältnisse bei den Beduinen. Die Furcht vor den Drusen (richtig vor den Ahâli al-Ǧebel) sitzt tief nicht nur in den Gliedern der Ṣḫûr, sondern aller ʿAneze, aller Šwâja-Stämme und selbst — der türkischen Regierung. Die ‚Schießerei‘ bei el-Mwaḳḳar war ja der gewöhnliche Trick der Beduinen, um den Europäer ‚Franǵi‘ einzuschüchtern. Übrigens war es für Moritz ein Glück, daß der Šarâri nicht ein Aufklärer eines Ḳazw-Truppes war. Im Herbst 1906 (richtig im Winter 1907/8) hat gewiß eine große Schlacht stattge-

funden, aber nicht zwischen den Beni Ṣaḫr und den Drusen, sondern zwischen den Beni Ṣaḫr und den vereinigten Ḥwêṭât-ʿAṭâwne-Šarârât (ʿAzâm).

S. 421 zitiert MORITZ meine Bemerkung über den mittelalterlichen Ursprung von al-Ḫarâni aus meinem Vorberichte über ḳuṣejr ʿAmra, S. 19. Nach den genauen Aufnahmen 1901 habe ich diese ursprüngliche Vermutung fallen lassen und schreibe in der definitiven Publikation: Ḳuṣejr ʿAmra, S. 40: ‚Der ganze Bau erinnert in seinem Äußeren an die Festungen längs der Pilgerstraße (Fig. 38); die innere Einteilung ist jedoch völlig verschieden und derjenigen von aṭ-Ṭûba sehr ähnlich‘. Und S. 159: ‚Desgleichen sein Bruder Ḳamr, der ein in der Nähe gelegenes Schloß, al-Ḫarâni, oder al-Mwaḳḳar bewohnte‘. Ich versetze also den Bau von al-Ḫarâni in den Anfang des 8. Jahrhunderts; aber all das verschweigt MORITZ.

S. 432: ‚MUSIL (Quṣejr ʿAmra I, 156 ff.) hat sich bemüht, aus der arabischen Literatur nachzuweisen, daß ʿAmra gemeint sei, an den Stellen, wo von dem Kalifen Walîd II. erzählt wird, er habe sich im Wadi Ghadaf oder Aghdaf aufgehalten‘. Dies ist mir vollkommen neu, da ich immer und überall ʿAmra vom wâdi-l-Ḳadaf (ḳaṣr aṭ-Ṭûba) unterscheide.

Wo steht, daß der Kalife (Walîd II.) drohte, den Dichter Ašʿab ‚vom Dach in den in der Ecke des Hofes von al-Ḫarâni‘ befindlichen Brunnen werfen zu lassen? Die arabische Quelle weiß von einer Drohung, den Dichter ‚von dem Dache in den Brunnen werfen zu lassen‘, nichts.

S. 428 bemängelt MORITZ die Kopien der Inschriften von ʿAmra und schreibt: ‚wenn anders die bisher bekanntgegebenen Kopien davon (von der Bilinguis) zuverlässig sind‘. Nun ist er zwar Spezialist in arabischer Paläographie, aber während seines Aufenthaltes in ʿAmra hat er die Bilinguis und die Bauinschrift auffallenderweise nicht kopiert.

Unter dem Titel *‚Griechische Inschriften aus Arabia Petraea‘* veröffentlichte ich im ‚Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Wien 1907, unter anderen (S. 140) auch folgende Inschrift:

Sîḳ en-Namala. Auf der westlichen Felswand unter zwei im Relief ausgeführten Pyramiden (siehe Arabia Petraea, II Edom, 2. Teil, S. 219, Fig. 150). Kopie:

ΤΑΠΑΝΤΑΝΙΡΟΥΕΠΙΤΡΟΠΟΥ
ϹΠΟΥΔΗ
ΕΤΟΥϹΤ̅Ι̅

τὰ πάντα Νίρου ἐπιτρόπου
σπουδῇ
ἔτους τι' (2. vor Chr.)

Im Journal des Savants, Paris 1909, S. 292 gibt PAUL LEJAY einen kurzen Auszug aus dem Anzeiger und zitiert die Inschriften von sîḳ en-Namala und von ʿAbde.

In derselben Zeitschrift, S. 372, veröffentlicht CLERMONT-GANNEAU unter dem Titel ‚Une inscription grecque à sîk en-Namala‘ einen Aufsatz, den er mit folgenden Worten beginnt: ‚Le numéro de juin du Journal des Savants signale (p. 292) l'inscription grecque suivante, découverte par M. A. MUSIL à Sîk en-Namale et communiquée par lui, en simple transcription, à l'Académie des sciences de Vienne (séance du 6 nov. 1907): τὰ . . . . . Selon M. MUSIL la date τι' = 310 correspondrait à l'an 2 avant notre ère, c'est-à-dire qu'elle serait à calculer d'après celle des Seleucides. Même en l'absence de tout contrôle paléographique, il est permis de mettre en doute cette conclusion‘ . . . . . Und nun polemisiert er gegen mich und beweist, daß die Inschrift nach der Aera von Bostra zu datieren sei, also nicht: 2. vor Chr., sondern 415/6 nach Chr.

Die Bemerkung von CLERMONT-GANNEAU, ich hätte die Inschrift ‚en simple transcription‘ mitgeteilt, erledigt sich durch einen Blick auf meine Originalpublikation im Anzeiger, wo die daselbst mitgeteilte paläograpische Wiedergabe m. E. wohl eher das Gegenteil lehrt, also für das hohe Alter der Inschrift zeugt. Von besonderer Be-

deutung ist, glaube ich, der Umstand, daß die Inschrift unterhalb zweier Symbole (Fig. 150) heidnischer Gottheiten angebracht ist. Gerade in der Zeit um das Jahr 400 aber, wohin CLERMONT-GANNEAU die Inschrift setzten möchte, wurde das Heidentum in jener Gegend blutig niedergeschlagen.

Vorstehendes war ganz mein Gedanke, als ich jene Notiz für den Anzeiger schrieb. Sollte das Jahr τι' auf die Aera von Bostra, wie auch BRÜNNOW P. A. III. bereits vor CLERMONT-GANNEAU angenommen hat, zu beziehen sein, dann bleibt es jedenfalls auffallend, daß ein griechisch schreibender ἐπίτροπος ein ausgesprochen heidnisches Denkmal errichtete.

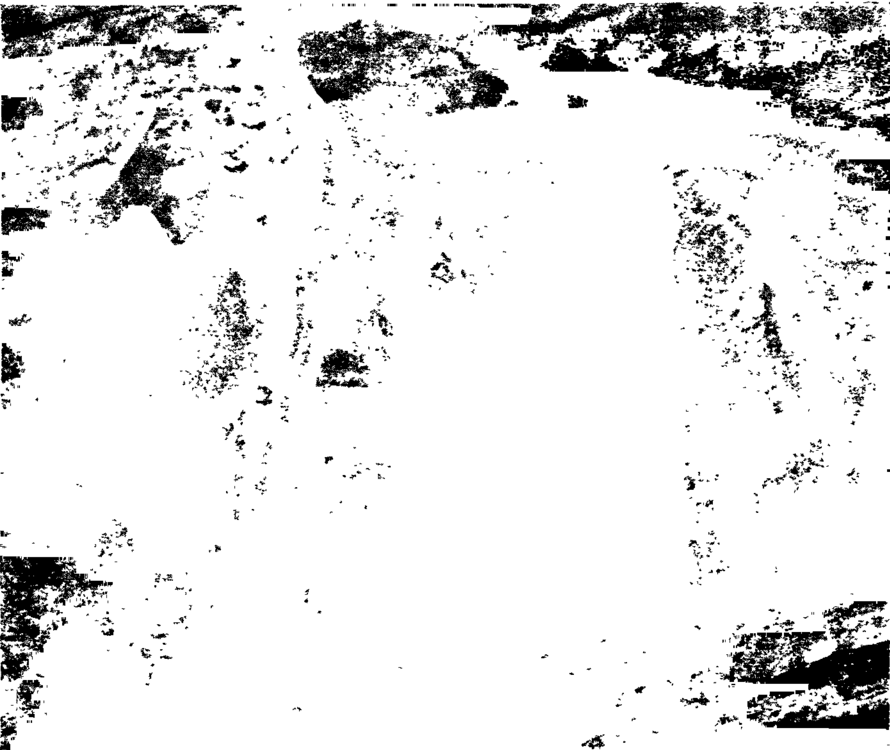


Fig. 150. Sîḳ Namala. Das Relief mit der griechischen Inschrift.

Zu Uttarajjhayaṇa XXV.

Von

Jarl Charpentier.

Daß sich zwischen der jainistischen und buddhistischen Literatur viele Beziehungen finden, ist schon längst wohlbekannt — darüber braucht man nicht weiter zu sprechen. Daß sich auch in der Literatur der beiden Sekten viele loci communes finden lassen, ist auch seit längerer Zeit bekannt und an vielen Stellen erwähnt worden.[1] Selbst habe ich in zwei kleineren Abhandlungen — *ZDMG* 62, 725 ff. und 63, 171 ff. — sowie in meinen ‚Paccekabuddhageschichten' (Upsala 1908) einige Versuche gemacht, die bisher bekannten Parallelen in jainistischer und buddhistischer Literatur — besonders Erzählungs- und Legendenliteratur — ein wenig zu erweitern. Ich mache hier noch auf einen Text aus Uttarajjhayaṇa — dieser Schatzkammer altjainistischer Spruch- und Legendenpoesie — aufmerksam, wozu aus einigen der wichtigsten Werke des Pālikanons, nämlich Dhammapada und Suttanipāta, mehrere Parallelverse herangezogen werden können. Da nun FRANKE in *ZDMG* 63, 1 ff., 255 ff. und 551 ff. eine noch nicht zum Abschluß geführte Konkordanz der SN-gāthās veröffentlicht hat, kann es nützlich sein, auch auf jainistische Parallelen zu diesem vielleicht zum Teil ältesten

---

[1] Ich erinnere z. B. an die jainistische Ṛśyaśṛṅgasage bei Hemacandra (vgl. LÜDERS GN 1901, s. 54 f); die Zerstörung von Dvāravatī und damit Zusammenhängendes usw. Nicht besonders beachtet ist wohl die wertvolle Zusammenstellung, die S. VON OLDENBURG Girlanda Džatakъ S. 37 ff. von Jāt 432 und einem Stück aus Saṃyaktvakāumudī usw. gemacht hat.

buddhistischen Gesangbuche anzuführen. Überhaupt wäre es wohl für Franke der Mühe wert gewesen, für seine Untersuchungen auch den Jainakanon zu berücksichtigen.

Das Kap. xxv des Uttarajjhayaṇa hat einen Inhalt, der in gewisser Hinsicht an den des Kap. xii — der Erzählung von Hariesa-Bala[1] — erinnert. Es handelt sich nämlich darum, daß ein jainistischer Heiliger, *Jayaghosa* genannt, auf seinen Wanderungen zum Opferplatz des stolzen Brahmanen *Vijayaghosa* in Benares gelangt. Dieser will dem wandernden Bettelmönch keine Gaben spenden; infolgedessen hält ihm Jayaghosa ein Gespräch über das wahre Brahmanentum, wodurch er ihn eines Besseren belehrt. Ich übergehe die einleitenden Verse des Kapitels, da sie nichts von besonderem Interesse enthalten, und fange mit v. 11 an[2] (Jayaghosa spricht):

na viyāṇāsi veyamuhaṃ na vi jaṇṇāṇa jaṃ muhaṃ |
nakkhattāṇa muhaṃ jaṃ ca jaṃ ca dhammāṇa vā muhaṃ ‖ 11 ‖
je samatthā samuddhattuṃ param appāṇam eva ca |
na te tumaṃ viyāṇāsī ahaṃ jāṇāmi to bhaṇa[3] ‖ 12 ‖
tassa khevassa mokkhaṃ ca acainto tahiṃ dio |
sapariso kayaṃjalī pucchaī taṃ mahāmuṇiṃ ‖ 13 ‖
veyāṇaṃ ca muhaṃ būhi būhi jaṇṇāṇa jaṃ muhaṃ |
nakkhattāṇa muhaṃ būhi būhi dhammāṇa vā muhaṃ ‖ 14 ‖
je samatthā samuddhattuṃ param appāṇam eva ca |
evaṃ me saṃsayaṃ savvaṃ sāhū kahai pucchio ‖ 15 ‖
aggihuttamuhā veyā jaṇṇaṭṭhī veyasā[4] *muhaṃ* |
nakkhattāṇaṃ muhaṃ cando dhammāṇaṃ Kāsavo muhaṃ ‖ 16 ‖

---

[1] S. Verf. *ZDMG* 63, 171 ff.

[2] Ich habe den Text aus einer sehr guten Handschrift abgeschrieben, die mir Vijaya Dharma Sūri in Benares freundlichst geliehen hat und die ich C (wegen Jacobis A und B) nenne. Leider hat J. J. Meyer in seinen trefflichen ‚Hindu Tales' dieselbe Bezeichnung für eine andere Handschrift gewählt, was mir erst zu spät bekannt wurde. Der Text fängt p 239a an.

[3] So liest meine Handschrift, was aber keinen Sinn gibt. Jacobi SBE xlv, 137 übersetzt ‚but if you do, then speak out!' und hat wohl also etwa *aha jāṇasi to bhaṇa* vor sich gehabt.

[4] C *vedasā*

jahā cande gahāiyā ciṭṭhanti paṃjalīuḍā |
vandamāṇā namaṃsantā uttamaṃ maṇahāriṇo || 17 ||

Die vv. 16 und 17 finden in der Pāliliteratur ihre Parallelen. In Mahāvagga VI, 35, 8 (VP ed. OLDENBERG I, p. 246) = SN 568—569 lesen wir nämlich:

aggihuttamukhā yaññā Sāvitt(h)ī chandaso mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manussānaṃ nadīnaṃ sāgaro mukhaṃ
nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ |
puññam ākaṅkhamānānaṃ saṃgho ve jayataṃ[1] *mukhaṃ* ||

Und im Mahāvastu III, 246, 7 ff. lautet der (zum Teil zerstörte) Vers folgendermaßen:

agnihotramukhā yajñā Sāvitrī chandasāṃ mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manuṣyānāṃ nadīnāṃ sāgaro mukhaṃ ||
nakṣatrānāṃ candro mukhaṃ . . . . |
ādityo tapasām ūrdhvam tiryagadhastapasvatām |
sadevakasya lokasya Sambuddho vadatāṃ varo ||[2]

Es ist offenbar, daß diese buddhistischen Versionen mindestens zum Teil besser sind als die jainistische. Daß in der ursprünglichen Fassung die Halbstrophe

nakkhattāṇaṃ muhaṃ cando

sich vorfand, darf als ganz sicher gelten. Ebenso ist es wohl ziemlich klar, daß ein Ausdruck *aggihuttamuhā jaṇṇā* besser sich bewähren dürfte als *a*° *veyā*, wie wir im Utt. lesen. Schließlich ist der Ausdruck des Utt. *jaṇṇaṭṭhī veyasā muhaṃ* äußerst unbeholfen und sinnlos und schien wohl auch dem Verfasser der *dīpikā* so, da er sich viel Mühe gemacht hat, ihn wegzuerklären.[3] Viel besser ist

---

[1] SN 569 *yajataṃ*.

[2] Wie der Vers auszubessern ist, ist schwierig zu sagen, da die Varianten keine Anleitung geben. Wahrscheinlich ist wohl in Z. 3 einfach zu lesen: *n. m. c. ādityo tapasāṃ* ⟨*mukhaṃ*⟩. In den Wörtern *ūrdhvam* etc. liegt wohl irgendeine Glosse, die dazu diente, den Ausdruck *sadevakasya lokasya* näher zu erklären.

[3] Vgl. SBE XLV, 138, n. 1.

natürlich der Ausdruck des Päliverses *Sāvitt(h)ī chandaso mukhaṃ* ‚der Hymnus an Savitar[1] ist der vornehmste aller Hymnen‘. Ob sich ein dem Pāliwort *Sāvitt(h)ī* entsprechendes Wort im ersten Anfang hinter dem wunderlichen *jaṇṇaṭṭhī* versteckt, ist natürlich ganz unmöglich zu sagen; man muß aber zugeben, daß so etwas ganz gut möglich wäre.

Für v. 17 finde ich eine Parallele in SN 598, wo man folgendermaßen liest:

candaṃ yathā khayātītaṃ
pecca pañjalikā janā
vandamānā namassanti
evaṃ lokasmi Gotamaṃ.

In *khayātītaṃ* und *gahāiyā* (= *grahādikāḥ* ‚die Planeten usw.‘) kann sehr wohl ein ursprünglich gleichbedeutendes Wort stecken, da es bei mündlichem Vortrag des Verses sehr wohl verhört und in verschiedenen Weisen aufgefaßt werden konnte.

Danach folgt in vv. 19—35 das eigentliche Gespräch des Jayaghosa über den wahren Brahmanen. Bekanntlich findet sich ein solches Gespräch des Buddha im Vāseṭṭhasutta des Suttanipāta (SN vv. 620—647) = vv. 396—423 des Dhammapada (Brāhmaṇavagga). Hier darf man wohl die parallelen Verse zu finden erwarten; tatsächlich finden sich auch einige, leider aber nicht besonders viele, was wohl darin seinen Grund haben mag, daß ein solches Thema wie das hier behandelte in unendlich vielen Variationen behandelt werden konnte. Obwohl ich freilich glaube, bei einer Durchmusterung weiterer Werke des Pālikanons auch andere Parallelen finden zu können, gebe ich hier den Utt.-Text wieder, so wie ich ihn abgeschrieben habe, und ziehe die Parallelen aus SN und Dhp herbei.

je loe bambhaṇo vutto aggīvāmahio jahā |
sayākusalasaṃdiṭṭhaṃ taṃ vayaṃ būma māhaṇaṃ || 19 ||

[1] RV iii, 62, 10.

jo na sajjai āgantuṃ pavvayanto na soyai[1] |
ramaī ajjavayaṇaṃmi taṃ — ‖ 20 ‖
jāyarūvaṃ jahāmaṭṭhaṃ niddhantamalapāvagaṃ |
rāyadosabhayāīyaṃ taṃ — ‖ 21 ‖
[2] *tase pāṇe vijāṇittā saṃgaheṇa ya thāvare* |
jo ṇa hiṃsai tiviheṇaṃ taṃ — ‖ 23 ‖ [22]

Der letzte Vers hat mindestens des Sinnes wegen eine gewisse Ähnlichkeit mit SN 629 = Dhp 405:

nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu[3]
tasesu thāvaresu ca
yo na hanti na ghāteti
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Da die Verse außerdem in diesen beiden Texten stehen, ist der Zusammenhang wohl nicht nur ein zufälliger. Die erste Zeile der Pāli-gāthā kann nach einem schon vorhandenen, allgemein bekannten Muster umgeformt worden sein; in der dritten Zeile stehen einander *jo ṇa hiṃsai* und *jo na hanti* gegenüber.

Ich fahre mit dem Utt.-Texte fort:

kohā vā jai vā hāsā lohā vā jai vā bhayā |
musaṃ no vayaī jo u taṃ — ‖ 24 ‖
cittamantaṃ acittaṃ vā appaṃ vā jai vā bahuṃ |
na giṇhanti[4] *adattaṃ je taṃ* — ‖ 25 ‖

Mit dem letzten Verse vergleiche man des Sinns (und zum Teil auch des Ausdrucks) wegen SN 633 = Dhp 409:

---

[1] Die Übersetzung des Kommentars (s. SBE XLV, 138, n. 2) dürfte wohl richtiger sein, als die JACOBIS; denn es scheint schwierig, soviel aus dem Texte zu entnehmen, wie JACOBI getan hat.

[2] In meiner Handschrift fehlt der v. 22 bei JACOBI. Ich habe deswegen die Zählung der Handschrift geändert.

[3] Vgl. den bekannten Versanfang SN 35: *sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ* und die dazu von FRANKE *ZDMG* 63, 28f. angeführten Parallelen.

[4] So habe ich geschrieben für das handschriftliche *giehanti*.

yo ca dīghaṃ va rassaṃ vā
aṇuṃthūlaṃ subhāsubhaṃ
loke adinnaṃ nādiyati[1]
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Ich mache besonders auf die Übereinstimmung zwischen *appaṃ vā jai vā bahuṃ* an der einen und *dīghaṃ va rassaṃ vā* | *aṇuṃthūlaṃ* auf der anderen Seite aufmerksam.

Der Utt.-Text lautet in der Fortsetzung folgendermaßen:

divvamāṇusatericchaṃ jo na sevai mehuṇaṃ |
maṇasā kāyavakkeṇaṃ taṃ — ‖ 26 ‖
jahā pommaṃ jale jāyaṃ nāvalippai vāriṇā |
evaṃ alittaṃ kāmehiṃ taṃ — ‖ 27 ‖

Für den v. 27 vergleiche man zuerst SN 625 = Dhp 401:

vāri pokkharapate va
āragge-r-iva sāsapo
yo na lippati kamesu
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Der Vergleich von dem Lotus, an dem das Wasser nicht klebt, gehört ja überhaupt zu den allerbekanntesten Gleichnissen der Pāliliteratur. Vgl. z. B. SN 392; 547 (hiezu Franke *ZMDG* 63, 586) usw.

Der Text fährt dann fort:

*aloluyaṃ *muhājīvī aṇagāraṃ akiṃcaṇaṃ* |
asaṃsattaṃ gihatthesu taṃ — ‖ 28 ‖

Wie gewöhnlich die Schlagwörter *anagāra* und *akiṃcana* in jainistischer und buddhistischer Literatur sowohl einzeln als in Verbindung miteinander stehend sind, braucht wohl nicht erwähnt zu werden. Zur zweiten Zeile stimmt die erste Zeile im Verse SN 628 = Dhp 404:[2]

---

[1] B[ai] *nādeti*; vgl. Fausboll Dhp.[2] p. 91 n.

[2] Der Vers steht auch Mil. P. p. 386.

asaṃsaṭṭhaṃ gahaṭṭhehi
anāgārehi c'ūbhayaṃ
anokasāriṃ appicchaṃ
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

asaṃsattaṃ des Jainatextes scheint mir entschieden das bessere zu sein. — Es heißt dann weiter:

caittā puvvasaṃjogaṃ nāisaṃge ya bandhave |
jo na sajjai eesu taṃ — ‖ 29 ‖
pasubandhā savvaveyā jaṭṭhaṃ ca pāvakammuṇā |
na taṃ tāeti dussīlaṃ kammāṇi balavanti hi ‖ 30 ‖
na vi muṇḍieṇa samaṇo na oṃkāreṇa bambhaṇo |
na muṇī rannavāseṇaṃ kusacīreṇa na tāvaso ‖ 31 ‖

Zum letzten Verse vgl. Dhp 264:

na muṇḍakena samaṇo usw.

und des Inhalts wegen den ganzen Abschnitt Dhp 264—272. Weiter heißt es:

samayāe samaṇo hoi bambhacereṇa bambhaṇo |
ṇāṇeṇa u muṇī hoi taveṇaṃ hoi tāvaso ‖ 32 ‖
kammuṇā bambhaṇo hoi kammuṇā hoi khattio |
vaiso kammuṇā hoi suddo vi hoi kammuṇā ‖ 33 ‖

In diesen beiden Versen läßt sich folgendes vergleichen: zum v. 32 einzelne Worte aus SN 655:[1]

tapena brahmacariyena
saṃyamena damena ca
etena brāhmaṇo hoti
etaṃ brāhmaṇaṃ uttamaṃ.

Und zum v. 33 teils SN 136:[2]

na jaccā vasalo hoti
na jaccā hoti brāhmaṇo

---

[1] Wozu vgl. Therag.

[2] Vgl. FRANKE *ZDMG* 63, 44f.

kammanā vasalo hoti
kammanā hoti brāhmaṇo

und teils SN 650 ff., wo dasselbe Thema mit vielen Variationen ausgeführt ist.

Das Gespräch des Jayaghosa endet mit folgenden Versen, zu denen ich freilich keine Parallelen anzuführen weiß:

ee pāukare buddhe jehiṃ hoi siṇāyao |
savvakammaviṇimukkaṃ taṃ vayaṃ būma māhaṇaṃ ‖ 34 ‖
evaṃ guṇasamāuttā je bhavanti diuttamā |
te samatthā tu uddhattuṃ param appāṇaṃ eva ya ‖ 35 ‖

Da ich nichts weiteres hinzuzufügen habe, ist hiermit diese bescheidene Untersuchung abgeschlossen. Möge sie nur eine Anregung für andere Forscher abgeben, die Vergleichung der Pāli- und Jainaliteratur weiterzuführen.

Neues Mehri-Materiale
aus dem Nachlasse des Dr. WILHELM HEIN.

Von

Dr. Maximilian Bittner.

Die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien veranstaltete ‚Südarabische Expedition' ist den verehrten Fachgenossen, wenn auch augenscheinlich nur eine verschwindend kleine Minderzahl mit dem einen oder anderen Bande dieser Publikation sich wirklich vertraut gemacht haben dürfte, immerhin in ihrer nicht genug hoch zu veranschlagenden Bedeutung für die Linguistik allen wohl bekannt.[1] Man weiß, daß diese Unternehmung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien uns wenig oder gar nicht gekannte noch lebende Verzweigungen des chamito-semitischen Sprachstammes näherrückt, und zwar in Gestalt von Textproben in Umschrift, die uns das betreffende Idiom in seiner Urwüchsigkeit vor Augen führen, soweit es menschenmöglich ist, mit menschlichen Ohren Gehörtes, an Bekanntes nur Anklingendes vermittelst eines, wenn auch gut gewählten und gewissenhaft angewendeten, naturgemäß nie voll ausreichenden Transkriptionssystems auf dem Papier festzuhalten. Die Männer, die sich um die Aufnahme solcher Proben aus dem Somali einerseits und aus dem Mehri, Soqoṭri und Šḫauri andrerseits bemüht haben, wie REI-

[1] S. z. B. BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Vorrede, S. VII, Mitte, und meine Rezension zu diesem Werke, *WZKM*, 1908, S. 422—430.

nisch,[1] D. H. Müller[2] und Jahn,[3] haben sich an das gesprochene Wort gehalten. Ihre Aufzeichnungen tragen den Stempel der Originalität an sich und damit ist das Ziel derartiger Editionen erreicht. Diese Texte, die natürlich auch und vor allem in folkloristischer und ethnographischer Hinsicht äußerst wertvoll zu nennen sind, was bereits von verschiedenen anderen Seiten hervorgehoben worden ist, sollen ja vorerst nur eine gesicherte Grundlage für die wünschenswerte Durchleuchtung jener Sprachen in grammatischer und lexikographischer Beziehung bilden.

Ich verweise mit diesen wenigen Worten nur auf das Motto, das man den linguistischen Publikationen dieser Art überhaupt aufdrücken sollte und das Reinisch, der doch in dieser Hinsicht gewiß maßgebend und kompetent ist, im Vorworte zu seiner Somali-Grammatik sozusagen als seine Devise ausgesprochen hat: ‚Bei sprachlichen Darstellungen‘ schreibt Reinisch, ‚handelt es sich nicht darum, wie gewisse Formen nach unsern grammatischen Vorstellungen lauten sollten, sondern wie dieselben in der Wirklichkeit vorkommen. Sprachgesetze sind aus tatsächlich bestehenden Formen abzuleiten, nicht aber letztere nach einer eigenmächtig aufgestellten Theorie umzugestalten.‘ Dieser Standpunkt kommt auch in dem vor mir liegenden, erst vor kurzem erschienenen neunten Bande der Südarabischen Expedition: ‚Mehri- und Ḥaḍrami-Texte, gesammelt im Jahre 1902 in Gischin von Dr. Wilhelm

[1] Vgl. Kaiserl. Akad. der Wissensch., *Südarabische Expedition*, Bd. i, ii und v, Teil i: Die Somalisprache, von Leo Reinisch, und zwar: 1. Texte, 2. Wörterbuch und 3. Grammatik — 1900, 1902 und 1903.

[2] Ebd. Bd. iv, vi und vii: Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache, von D. H. Müller, und zwar 1. Texte (nämlich Mehri und Soqoṭri), 2. Soqoṭri-Texte (lediglich nur Soqoṭri) und 3. Šḫauri-Texte (auch Mehri-Texte enthaltend, die als Vorlage für die Šḫauri-Übersetzungen dienten, und zwar darunter auch die Nummern 1, 2, 4, 7—10, 25 und 105 aus der im ix. Bande publizierten Sammlung von Mehri-Texten des Dr. Wilhelm Hein).

[3] Ebd. Bd. iii: Die Mehri-Sprache in Südarabien, von Dr. Alfred Jahn: Texte und Wörterbuch. — Außerdem hat Dr. Alfred Jahn veröffentlicht: ‚Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien‘, *Sitzungsber. der Kaiserl. Akademie der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl.*, Bd. cl, vi.

HEIN, bearbeitet und herausgegeben von DAVID HEINRICH MÜLLER‘ zum Ausdruck, und zwar auch in zweiter Linie insoferne, als der Herausgeber dieses Bandes sich nichts anderes vorgesetzt hat, als die Texte HEINS möglichst getreu, sowie sie sich im Nachlasse des Verstorbenen fanden, wiederzugeben.[1]

Über die eigentümliche Sprache des Mahra-Landes in Südarabien habe ich schon an anderer Stelle geschrieben[2] und auch dort die Arbeiten verzeichnet, die uns bisher mit dem Mehri, wie sie mit ihrem einheimischen Namen heißt, bekannt gemacht haben. Ich habe dort auch auf das besondere Interesse hingewiesen, welches dieses meinem Dafürhalten nach zwischen das Arabische und das Äthiopische in die Mitte zu stellende Mehri jedem Semitisten abgewinnen muß, schon deswegen, weil es doch auch manches, das sonst nur nordsemitischen Sprachen als charakteristisch zukommt, in sich erhalten hat. So kann ich hier gleich in medias res gehen und in Übereinstimmung mit Hofrat D. H. MÜLLER vor allem erklären, daß das ungemein wertvolle Mehri-Materiale aus dem Nachlasse des zu früh vom Tode ereilten Dr. WILHELM HEIN unser Wissen vom Bau und Geiste der Mehri-Sprache soweit zu verbreitern und zu vertiefen vermag, daß wir es für das vergleichende Studium der semitischen Sprachen heranziehen können. Das hatte auch Hofrat D. H. MÜLLER noch vor dem Erscheinen des hier zu besprechenden Bandes der Südarabischen Expedition erkannt: er betonte mir gegenüber immer wieder die Bedeutung gerade dieser Texte und bezeichnete mir ihre Benützung für meine ‚Studien‘ als unerläßlich.

Mit der Persönlichkeit und der wissenschaftlichen Bedeutung des Toten macht uns Hofrat D. H. MÜLLER, sein ehemaliger Lehrer,

[1] Da also die Vorlagen bloß tale quale zu edieren waren, verwies der Herausgeber seine Vorschläge zu Änderungen im Texte von Fall zu Fall in die Fußnoten und hob sie durch ‚für so und so‘ oder ‚Lies so und so‘ hervor, ohne natürlich einen fortlaufenden Kommentar schreiben zu wollen.

[2] Vgl. ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien. I. Zum Nomen im engeren Sinne. Von Dr. MAXIMILIAN BITTNER, Wien 1909; *Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften in Wien, phil. hist. Kl.*, 162. Band, 5. Abhandlung.

in der pietätvollsten Weise bekannt. Er schildert uns in der Einleitung auch die Beschwerden, unter denen der Verstorbene die nun veröffentlichten Aufzeichnungen an Ort und Stelle zustande gebracht hat und wie dieser bis zu seinem Tode mit den Vorbereitungen der Herausgabe seiner Mehri- und Ḥaḏrami-Texte sich beschäftigt hat. Über diese selbst lesen wir im Vorwort folgendes: ‚Was nun das linguistische Material aus Mehri und Ḥaḏrami betrifft, ‚so bildete es seit seiner Rückkehr aus Südarabien seine stete Sorge. ‚Ein großer Teil war von seiner Hand niedergeschrieben und mit ‚Übersetzung und Noten versehen. Der Rest wurde von Frau Dr. ‚HEIN geschrieben und von ihm revidiert. Zu manchen Stücken finden ‚sich Glossen, welche einen Einblick in die Art, wie er arbeitete, ‚gewähren.‘

‚Ich habe mich an das Manuskript HEINS gehalten und nur dort, ‚wo sichere Fehler vorlagen, geändert, was freilich nicht immer in ‚den Noten angegeben werden konnte. Eine durchgreifende Ände- ‚rung erfuhr die Schreibung mancher Wörter, die HEIN, freilich nicht ‚ganz konsequent, auf *h* auslauten läßt, so z. B. *ḥamuh* Wasser, *hebreh* ‚Sohn, *hoh* ich, *seh* sie, *bûh* hier, *ksûh* er fand, *bkûh* er weinte, so ‚wie alle Verba tertiae *y*. In all diesen Fällen habe ich das auslau- ‚tende *h* gestrichen.[1] Umgekehrt hat HEIN das *h* oft weggelassen, ‚wo es notwendig stehen muß, z. B. *ši* mit ihm für *ših*, *te* ihn für ‚*teh* etc.[2] Wo ich sonst Änderungen vorgenommen habe, ist es stets ‚in den Noten angegeben worden.‘

‚Ich habe mich nicht leicht entschlossen, meine dringenden Ar- ‚beiten bei Seite zu legen und an die Bearbeitung und Herausgabe ‚der HEINschen Mehri- und Ḥaḏrami-Texte zu schreiten; aber die

[1] Auf den ersten fünfzehn Seiten streicht MÜLLER das auslautende *h* allerdings nicht, weil er, wie er mir mitzuteilen so freundlich war, sich anfangs zu dieser radikalen Abweichung vom Texte nicht entschließen konnte, und sie erst später für nötig erachtete — wenn also HEIN in solchen Fällen ein *-h* wirklich gehört haben sollte, wäre dies jedenfalls nicht ohne Interesse, z. B. 3. 2 *šerûh* zwei, 4. 6 *ksuh* er fand, 4. 17 *bukúh* er weinte, 4. 23 *ṭawúh* er kam des Nachts, 4. 28 *ḥuzúh* er verweigerte usw.

[2] Auch in dieser Beziehung wird der Leser hier und da eine Korrektur selber anbringen können, z. B. gleich 3. 3 *te* ihn, wo es nach dem Obengesagten doch *teh* heißen sollte.

,Pietät gegen den verstorbenen Freund, die Pflicht gegen die kais. ,Akademie und last not least der wissenschaftliche Wert dieser Texte ,heischten von mir das Opfer, das ich nun bringen mußte. Sehr er- ,leichtert hat mir Frau Dr. HEIN die Arbeit. Sie bewahrte die Manu- ,skripte mit größter Sorgfalt, wußte über alle Einzelheiten der Reise ,und der Sammlung Bescheid, konnte mir Kopien von schlecht ge- ,schriebenen und schlecht erhaltenen Glossen anfertigen. Sie hat sich ,wie um die Forschungsreise ihres Mannes, so auch um die Heraus- ,gabe dieser Texte wirkliche und anerkennenswerte Verdienste er- ,worben, was hier ausdrücklich und mit Dank hervorgehoben werden ,möge . . . . . ich werde es wohl kaum vermeiden können, diesem ,Textbande ein Mehri-Glossar folgen zu lassen.'

Dies vorausgeschickt, möchte ich selber gleich hier einem ceteris paribus sehr leicht möglichen und wahrscheinlichen, aber, wie wir gleich sehen werden, ungerechtfertigten Vorwurfe entgegentreten, nämlich dem, daß bei HEIN in der Transkription noch mehr Inkonsequenzen vorkommen, als bei MÜLLER und JAHN. Diese ,Inkonsequenzen' liegen in der Natur der Sache und sind im großen und ganzen für das Mehri geradezu charakteristisch: nur muß man, um sie mit in den Kauf nehmen zu können, die Lautgesetze kennen, die sie zustande bringen. Man muß wissen, daß im Mehri die Vokale den Konsonanten gegenüber eine noch mehr untergeordnete Rolle spielen, wie beispielsweise im Vulgärarabischen: im Mehri können Vokale, nur damit die Konsonanten zur Geltung kommen, verfärbt, einander angeähnelt, unterdrückt und eingeschoben werden und mit Halbvokalen, zu denen hier auch das Ayn zu rechnen ist, verschiedene Verbindungen eingehen; im Mehri können aber Vokale fallweise in gewisser konsonantischer Nachbarschaft sogar zu Diphthongen werden, auch können hier je nach dem Tone ursprünglich kurze Vokale lang, ursprünglich lange kurz werden u. dgl. m. Solche auffallende Schwankungen in der Vokalisation finden wir bei HEIN noch vervielfacht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir bei HEIN, der seine Aufschreibungen einer größeren Zahl von Gewährsleuten verdankt, nicht einseitig in die Sprechweise

eines einzelnen Individuums eingeführt werden, sondern auch die subjektiven Eigenarten, vielleicht manchmal auch Unarten, die jeder einzelne der von ihm einvernommenen Eingeborenen beim Sprechen hatte, kennen lernen. Hierin liegt aber gerade der immense Wert des Heinschen Nachlasses und sein Vorzug gegenüber den vor diesem publizierten Mehri-Texten, für den wenigstens, der das Mehri aus den Arbeiten Jahns und Müllers kennt.

Bei der Knappheit des mir zur Verfügung stehenden Raumes muß ich mich kurz fassen und kann daher nur in großen Zügen zeigen, wie Hein mit seinen Mehri-Texten dem Forschenden beispringt, Schlüsse, die dieser auf dem Gebiete der Laut- und Formenlehre aus den Aufzeichnungen Müllers und Jahns ziehen kann, zu sichern und andrerseits Lücken, die ihm sonst bleiben müßten, ausfüllen hilft.[1]

Vor allem ist etliches aus dem Materiale Heins zu erwähnen, das als Ergänzung zu dem betrachtet werden kann, was uns Jahn in seiner Grammatik über die Laute und die Aussprache des Mehri berichtet. Interessant ist, daß Hein das ج nicht bloß wie *j*, sondern auch wie *g* gehört hat; einige seiner Gewährsmänner sprachen es immer bloß als *g*, andere, wie dies aus etlichen Texten hervorgeht, bald als *j*, bald als *g*, eine bemerkenswerte Erscheinung, auf die ich noch bei Besprechung der Transkription zurückkommen werde.[2] Zu den von Jahn unter ‚Konsonantenwechsel zwischen dem Mehri

[1] Im folgenden soll der IX. Band der Südarabischen Expedition nur im allgemeinen behandelt werden; ich behalte mir vor, in einer Fortsetzung des vorliegenden Artikels erklärende Noten zu solchen Stellen zu bringen, die unter Berücksichtigung der weiter fortgesetzten Studien des Schreibers dieser Zeilen auch eine andere Interpretation zulassen oder überhaupt einer solchen noch bedürftig scheinen.

[2] In der Einleitung finden wir diesen Umstand im Verzeichnisse der Gewährsmänner Dr. W. Heins (S. XIX—XXI) bei zweien angegeben; bei einem heißt es: ‚Niemals *j*, immer rein *g*‘, bei dem anderen: ‚Kein *j*, nur *g*‘ — dazu vgl. die auf S. 184 und 185, also zweimal abgedruckte Note: ‚In Gischin gibt es viele Leute, die *g* statt *j* sagen‘. — Aus dieser Bemerkung Dr. Heins folgt, daß die gewöhnliche Aussprache des ج im Mehri wie *j* (*dsch*) ist. Bekanntlich schreibt Jahn immer *j*, Müller einigemale auch *g*.

und den übrigen semitischen Sprachen'[1] angeführten Beispielen lassen sich aus HEINS Texten noch manche andere nachtragen; ein neuer Fall ist, daß einem sonstigen *b* im Mehri ein *m* entsprechen kann, vgl. 17. 18 *mindûg* (neben *míndug*) Flinte und drei Zeilen vorher 17. 15 mit *b* im Plural *binédget*,[2] ebenso 52. 21 *bendûg*; ferner 19, 6 *gaḥáymem* sie kamen, sonst *gaḥáybem* (= *gaḥêbem*)[3] und 142. 1 *miḥílli*, das für *biḥílli* = ,in der Nacht' steht und daher nicht ,meine Wohnung' bedeuten kann. — Auch für die bereits von JAHN hervorgehobene ,Konsonanten-Assimilation',[4] die manchmal an die Sandhi-Regeln des Sanskrit erinnert, bietet HEIN eine Menge schöner Beispiele; man vergleiche dazu aber auch z. B. 5. 15 und 5. 16 *yeḥémz* (*yaḥámz*) er will sie (für *yeḥém-s* [*yaḥám-s*]), d. i. *yaḥôm* er will — vor Suffixen *yaḥám* — mit dem Pron.-Suff. der 3. P. S. g. f. *-s*), 31. 6 *gards* ihr Schlund (für *gart-s*), 35. 4 *ġódsa* und 39. 19 *ġúdse* ihre Schwestern (für *ġot-sa, ġut-se*) u. dgl. Im Anschlusse möchte ich einen Fall berühren, der mit der später zu erwähnenden Konsonanten-Elision zusammenhängt, nämlich den, daß HEIN für *r* + Dental oft ein *'d* gehört hat, z. B. 24. 33 *gâdis* ihre Kehle (für *gárt-is*; aber 31. 6 *gards* ihr Schlund und 115. 6 *gârdeh* sein Nacken — wohl besser ,seine Kehle', da im Ḥaḍramî *ḥalguh* steht), 26. 17 *be'dáukes* ich habe ihn schon gegessen (für *ber táuk-es*, d. i. *ber* schon, das wie ar. قد gebraucht wird, *táuk* 1. P. S. des Perf. von *towû* essen und *-es* Pron.-Suff. der 3. P. S.g. f.). — Was den Vokalismus betrifft, so ersehen wir aus den HEINschen Texten deutlich, daß dem Mehri, wie bereits angedeutet, die Selbstlauter wirklich nur Mittel zum Zweck sind, um die Konsonanten gehörig artikulieren zu können, und finden wir überall Bestätigungen für die Regeln, die man sich aus dem anderen Mehri-Materiale ableiten kann.[5] Insbesondere zeigen die HEINschen Texte,

---

[1] Vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 8—10.

[2] Vgl. meine *Studien* I, § 79 und Nachträge dazu.

[3] Das Verbum ist eig. *gaḥêb* (nach JAHN *kahêb*) ,er kam'; als mediae gutturalis nach dem Schema *ketêb* vgl. meine ,Studien I § 5 Nachträge' — sonst gilt bei den Verbis firmis die Form *ketôb* für ,Transitiva' (ar. فَعَلَ) und die Form *kîteb* für ,Intransitiva' (ar. فَعِلَ, فَعُلَ und auch pass. فُعِلَ).

[4] Vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 11 und 12.

[5] Vgl. meine *Studien* I, S. 9 und 11.

daß die sogenannte Vokalharmonie[1] im Mehri tatsächlich in auffallender Weise besteht und daß Gleitvokale[2] ungemein häufig verwendet werden. Allerdings hat diese Hein nicht immer als solche in der Umschrift kenntlich gemacht, wie z. B. 10. 8 *fárra* er flog[3] (*férre* 10. 11) beweist, wo besser *fárr*^{a} (*férr*^{e}) oder *fárr ă* (*férr ĕ*) zu schreiben wäre, da die Massiven in der 3. P. S. g. m. des Perf. konsonantisch auslauten, oder 33. 34 *ġalléga* ‚sieh'!‘ für *ġalég ă* (rsp. *ġalêg ă*, d. i. Imp. Sg. g. m. und f. von *ġalôg* sehen [mit *min* suchen] und Gleitvokal). Solche Gleitvokale scheint Hein sogar betont gehört zu haben; vgl. z. B. 15. 28 *miné* von (für *mín ĕ*), 48. 9 *fitté* er bestrich (für *fítt ĕ*; cf. 48. 13 *fít* = *fitt*). So ist wohl z. B. auch die Stelle 37. 27 *wa-jihêm, as sôfer. w-as sôfer* eher als *wa-jihêm a sôfer wa-sôfer* zu lesen (also = ‚und er ging fort, er reiste und reiste‘). Schließlich finden sich auch bei Hein Vorschlagsvokale, z. B. 4. 13 *iṣḥátam* schlachtet und 4. 14 *isḥáṭum* sie schlachteten (für *sḥâṭam, sḥâṭum*), 8. 21 *intáuḥem* sie kämpften (für *ntáuḥem*), 39. 11 *injizôt* sie endigte (für *njizôt, nijzôt*) u. dgl. m.

Solche ‚Inkonsequenzen‘ betreffen außerdem auch den Akzent und die Quantität. Einigemale dürfte der Akzent nur beim Kopieren des Heinschen Manuskriptes auf eine Silbe gesetzt worden sein, wo er sonst nie steht, z. B. 26. 28 *jíhem* er ging st. *jihêm*, während gleich darauf 27. 7 und 27. 12 das gewöhnliche *jihêm* steht, 30. 20 *ṯhôlilem* sie verweilten statt eig. *ṯholîlem*, wie ebd. 24/25, 29 und sonst öfter, 40. 10 *dêwi* Medizin, Arznei st. richtig *diwê* (= ar. دَوَاء), wie 40. 27 u. dgl. — Oft dürfte die Betonung wirklich schwanken; der Kenner des Mehri wird aus den Texten Heins manchen Beleg erbringen können. Auch die Quantität ist nicht immer gleich bezeichnet; wie

[1] Vgl. Jahn, *Gramm.*, S. 20 und 21.

[2] Vgl. Jahn, *Gramm.*, S. 22 und 23.

[3] Jahn vergleicht ar. فَرَّ fliehen (im Mehri heißt fliehen *fill*) — mir scheint mehri *farr* fliegen mit äth. ሰረረ፡ ‚in-, as-, prosiluit; volavit‘ identisch, indem ich an ar. ثَرَّ die Füße rasch bewegen (Pferd) denke, also $f = t = s$, ähnlich wie in ar. كشف gegenüber äth. ከሠተ፡ (nicht bloß = ar. كشط und قشط); vgl. zu mehri *farr* = äth. ሰረረ፡ *ZDMG*, 1908, Prätorius, in Heft 4.

aber JAHN[1] bemerkt, ‚hängt dieselbe von der Schnelligkeit des Sprechens ab, oft ist jedoch der Wechsel zwischen Länge und Kürze ganz willkürlich‘. Den certi fines, bis zu welchen solche Versetzungen des Akzentes und Änderungen der Quantität vom Standpunkte der Formenlehre statthaft sind, läßt sich wohl nachgehen, z. B. *ya'jíbem* sie lieben 2. 8 für regelrechtes *ya'jîbem*; *ḥíbiš* dein (f.) Vater 2. 9, eig. *ḥîb-iš*; *naḥdém* daß wir dienen (Subj. von *ḥadôm*) 8. 2, eig. *naḥdêm*; dafür *jâbyet* Badewanne 40, 3/4, eig. *jábyet, jébyet,* wie 40. 8/9 usw.

Einigemale zeigt es sich in den HEINschen Texten, daß gewisse Konsonanten auch verschwinden können. Ich beschränke mich hier auf zwei Fälle, welche *r* und *h* betreffen. Das von JAHN[2] zitierte *qôn* Horn (ar. قرن) findet sich auch bei HEIN 8. 32 in *gôneh* sein Horn (nicht ‚seine Hörner‘)[3]; daneben kommen aber auch noch interessantere Beispiele für die Elision eines *r* vor, vor allem *kôś* ‚Bauch‘ 15. 29, das entschieden = ar. كرش und mit dem von JAHN im Wörterbuch gebrachten *qôś* ‚Magen‘[4] identisch ist, ferner — außer dem schon genannten *gâdis* ihre Kehle u. dgl. — auch *ntô* sie lösten 12. 2 (für *ntôr*, vergleiche die Note dort), dann aber auch *šūġô* (*šūġáu*) über einen herfallen (für *šūġôr, šūġáur*), *hūmô* befehlen (für *hūmôr*), auf welche beiden Fälle ich noch gelegentlich bei Erklärung von 20. 19/20, 20. 22/23, 47. 12 und 24, rsp. 27. 36 zurückkommen möchte.[5] — Auch *h* verschwindet unter Umständen: wortanlautendes *h* kann abfallen, selbst wenn es Kausativzeichen ist, wie ich im folgenden bei Besprechung etlicher Erscheinungen im Bereiche des Verbums zu zeigen Gelegenheit haben werde.[6] Vor

---

[1] *Gramm.*, S. 24, oben.

[2] *Gramm.*, S. 13, unten.

[3] Hier ist *qôn* bestimmt = *qân* aus *qa'n* für *qarn*, vgl. meine *Studien* I, § 3—5.

[4] JAHN meint ‚für *qauś*‘; doch ist auch hier wieder *kôś* = *ka'ś* aus *karś* — bei JAHN ohne Etymologie. Zu HEIN *k* = JAHN *q* vgl. den folgenden Absatz.

[5] In Beiträgen zur Erklärung dieser Texte.

[6] Das Kausativum des Mehri bildet sich, wie der hebr. Hiphil, durch Vorsetzung von *h*, schematisch *haktôb* (Impf. Ind. *yihaktôb*, Subj. *yihákteb*, Part. *mehákteb*e, Inf. *haktebôt*) — bei gewissem konsonantischen Anlaute kann *h*(*a*) abfallen,

Wörtern, die mit *h*, *ḥ* oder *ẖ* anlauten, fehlt oft auch die Präposition *h-*, mit deren Hilfe im Mehri unser Dativ umschrieben wird (= ar. ل); HEIN schreibt aber auch oft jenes wortauslautende *-h* nicht, welches eigentlich Pron.-Suff. der 3. P. S. g. m. ist und daher nicht fehlen sollte:[1] doch erkennt man das Fehlen des *-h* immer daran, daß dann das betreffende Nomen oder Verbum (bes. 3. P. S. g. f. des Perf.) im Stat. pron. steht, z. B. *ṭarḥát* 1. 7 ‚sie ließ ihn' mit der Note: ‚Lies *ṭarḥáth* (MÜLLER)', wo es ohne Suffix *ṭarḥôt* heißen müßte, *ftaḥát* 38. 30 sie öffnete ihn (für *ftaḥáth*, ohne Suffix *ftaḥôt*), *wa-hamát* 55. 12 sie hörte es (für *hamáth*, ohne Suffix *hamôt*, von *hîma* hören, mit *h* = *s*, ar. سمع), *ftet* 134. 28 sie schmierte es (für *ftéth*) u. dgl. Ebenso nach Fem.-*t* beim Nomen, z. B. *ǵat* seine Schwester, wie 25. 3, 7; 26. 10, 28 und nach *f*, z. B. *ḥnáf* 33. 2, sich (Dativ, also für (*h*)*ḥnáf* und dieses, da es Stat. pron. ist, für (*h*)*ḥnáf-h*) neben *ḥanáf* (für *ḥanáfh*; ohne Suffix *ḥanôf*). Daß bei HEIN die Wurzel *ltǵ* ‚töten', Perf. *latôǵ*[2] = ar. قتل (mit Metathesis und *ǵ* st. *q*) auch als *'tǵ* vorkommt, z. B. 42. 11 und 12 *atôǵeh* = *latôǵeh*, 43, 1/2 *ma'tíǵ* (für *ma'tîǵ*) = *maltîǵ* getötet (Part. pass.), ist schon von MÜLLER in den Noten zu den angeführten Stellen vermerkt worden.

---

z. B. bei *selûm* sich vom Unglauben zum Islâm bekennen (= ar. أَسْلَمَ) und *kafûr* vom Islâm abfallen (formell nicht mit ar. كفر identisch), welche Perfekta für *hselûm* (*heslûm*) und *hkafûr* (*hakfûr*) stehen, dazu Impf. Subj. *yihéslem* (*yihákfer*), Part. *mehésleme* (*mehékfere*, also mit *me-*, daher nicht Grundstamm), aber Ind. *yislôm* (*yikfôr*) ohne *h* (für *yiheslôm*, *yihakfôr*) — wie von einem intrans. *sîlem* (*kîfer*) — und Inf. *selmôt* (*kferôt*), deutlich für *heslemôt* (*hekferôt*). — NB. Wie ich zu konstatieren in der Lage bin, haben die Transitiven nach der Form *ketôb* im Impf. Ind. *yikôteb* — Subj. *yiktêb*, die Intransitiven nach der Form *kîteb* und ebenso alle mediae gutturalis nach der Form *ketêb* im Impf. Ind. und Subj. *yiktôb*, von welchen Formen *yikôteb* dem äth. ይቀትል፡, *yiktêb* dem äth. ይቅትል፡, *yiktôb* dem äth. ይለብስ፡ entspricht. Man beachte, daß *yislôm* (*yikfôr*) auch von einem intransitiven *sîlem* (*kîfer*) herkommen könnte und daß auch im Mehri die ‚Kausativa' oft intransitiven Sinn haben, wie in anderen semitischen Sprachen.

[1] Ich nehme wohl mit Recht an, daß HEIN in solchen Fällen das *h* nicht schrieb, weil es eben nicht zu hören war.

[2] Man merke: Die Wurzel *ltǵ* ‚töten' kommt im Mehri vor als *letôǵ* ‚er tötete' also im Grundstamm, dann in zweierlei Reflexiv-Formen, nämlich *lé-t-taǵ* und *le-t-tâǵ* (für eig. *l-t-elâǵ*) — so ist auch bei JAHN, *Gramm.*, S. 89 im Paradigma unten

HEIN umschreibt die Laute der Mehrisprache genau so wie JAHN und MÜLLER es tun, nur für ق hat jener nicht, wie diese, *q*, sondern *g*, mit welchem *g* er aber auch das ج transkribiert, wenn er es eben nicht wie *j*, sondern wie *g* gehört hat. Allem Anschein nach wird aber auch manchmal ك = *k* mehr wie *g* gesprochen und umgekehrt ق = *q* (*g*) mehr wie *k*. So erklären sich einige Divergenzen zwischen HEIN einerseits und JAHN, resp. MÜLLER andrerseits, z. B. haben diese beiden letzteren *wuqôb* eintreten (zu ar. وَقَبَ), während HEIN immer *wkb* schreibt; ebenso hat HEIN nicht *šūqôf* schlafen (Kaus.-Refl. zu *wqf*, ar. وقف), sondern *šūkôf*; desgleichen bei JAHN *qôś* Magen, bei HEIN *kôś* Bauch (= ar. كرش); umgekehrt bei JAHN *kahêb* kommen, bei HEIN *gaḥêb* (*gaḥáyb*) und bei JAHN *katwôr* (ein ‚Fluchwort', eig. Imper. Sg. g. m. eines Reflexivums der √*kwr*, rsp. √*gwr*), bei HEIN *getwôr* vgl. 29. 5;[1] einmal kommt bei HEIN die Wurzel *kfd* (bei JAHN *kafôd* herabsteigen), die HEIN sonst immer *gfd* schreibt, auch als *kfd* vor, nämlich 1. 3, wo es übrigens wohl *thekefôd* (mit *h*, wie VII. 1. 3 und nicht *tekefôd* ohne *h*) heißen sollte. — Dort, wo HEIN ج nicht mit *j*, sondern mit *g* transkribiert, sollte wohl nichts geändert werden, weil man mitunter nur bei Beibehaltung des *g* die betreffenden Formen richtig zu erklären in der Lage ist. Beiläufig gesagt, mag es auch — in vereinzelten Fällen — vorkommen, daß ein *g*, das etymologisch einem ق entspricht, gleich einem *g*, das ursprünglich ج ist, wie *j* ausgesprochen wird und dann diese Aussprache eines *g* = *q* als *j* sich verallgemeinert: so möchte ich bei-

---

statt *litâġ* ‚er wurde getötet', das sonst ἅπαξ λεγόμενον bliebe, richtig (mit HEIN worauf ich noch zurückkommen werde) *littâġ*, d. i. *li-t-tâġ* = *le-t-tâġ*, wo das erste *t* das im Mehri immer infigierte Reflexiv-*t* ist, und S. 90 oben ebenso *yelittâġ* zu lesen; daß ‚*litâġ*' kein Grundstamm sein kann, ersieht man schon aus dem Part. *melit(t)âġe* (mit *me-*). NB. Das dort bei JAHN in Klammern stehende *yehaltâġ* kann nur von einem **heltâġ* herkommen, also dem Kausativum, das im Mehri, wie ich im zweiten Teile meiner *Studien* zeigen werde, wirklich auch in passivem Sinne gebraucht wird, und zwar tale quale.

[1] Dortselbst ist die Verbesserung von *getwôr* in *yetbôr* schon deshalb nicht haltbar, weil dieses nur intransitiv sein könnte (Ind.-Subj. von *tîber*), die Übersetzung aber den Subj. des transitiven *tebôr*, d. i. *yetbêr* voraussetzen würde.

spielsweise mehri *hemâj* dumm (so bei Jahn), das Hein etwa auch als *hemâg* gehört haben könnte, wenigstens bei den Leuten, die für ج nur *g* sprachen, mit ar. أَحْمَقُ, dem es formell[1] genau entspricht, identifizieren, bei mehri *debûj* verfolgen an hebr. דָּבַק ‚ankleben (ar. دَبِقَ); hiph. ‚verfolgen' denken und mehri *játfī* ‚umstürzen, sich umdrehen' (wozu Jahn ‚ar. اجتفى activ. wegrücken' vergleicht) für mit mehri *qôfī* ‚sich umdrehen und weggehen' wurzelhaft verwandt erklären (d. i. Steig- oder Einwirkungs-Stamm, bei Jahn ohne Etymologie, ich stelle es mit ar. قَفًى, قَفًا ‚Hinterkopf; Rückseite, Kehrseite, Revers' zusammen).[2]

Für die Artikulation des *ś* bezeichnend ist es, daß Hein statt *ś* etlichemale *lś* schreibt, so gleich S. 1 und 2, wo die Radix *ḥśm* (ar. حشم) immer als *ḥ-lś-m* vorkommt (vgl. die Noten dazu dort S. 1 und 2): dieser Fall kommt aber auch sonst noch vor, so 22. 16 *ilśḫáuf* Milch, eig. *śḫáuf* (140. 22 = *śḫôf* 140, 13 und 15), also mit *lś* = *ś* und vorgeschlagenem *i* (scheint mir mit ar. شُهَاب ‚gewässerte Milch' zusammenzustellen zu sein; oder sollte es zur Šḫauriwurzel *śḫf* trinken gehören?), dann 28. 9 *ilśiwuôḍ* Feuer, eig. *śiwuôḍ*, rsp. *śiwôṭ* (wohl zu ar. شُوَاظ) und noch einige Male. — Eine andere Frage ist es nun freilich, ob *ś*, das etymologisch einem ش entspricht, wirklich auch einem ت *t* entsprechen kann. Wir finden nämlich bei Hein in vereinzelten Fällen ein *ś* auch an Stelle eines solchen *t*, als dessen Vertreter wir kaum ein *ś* erwarten würden, z. B. an Stelle eines Fem.-*t*, eines Reflex.-*t*, eines Präfix-*t*, so zwar, daß die Annahme berechtigt ist, es sei vielleicht bloß etlichemale beim Kopieren *t* einfach in *ś* verschrieben und dieses Versehen der Kopistin von Hein übersehen worden. Einigemale wird auch in den Noten auf diesen Wechsel von *ś* und *t* hingewiesen, z. B. *ḥabśīś* ‚Abessynierin' 44. 1/2 mit der Note 2: ‚Für *ḥabśīt* (Müller)', d. i. Fem. der Nisbe, *aśéśyem* ‚sie speisten' 10. 3 mit der Note 1: ‚Für *atéśyem* (Müller)', d. i. Refl. *atôśī* (ad *'śy* = ar. عشى), *l-ekśfôl* ‚er soll in Obhut nehmen' 46, 14

[1] Vgl. meine *Studien* I, § 104—107, vgl. auch ar. هَمِقَ ‚dumm' mit *h*.

[2] Vgl. z. B. neben ar. لَزِقَ ankleben auch لَزِجَ in derselben Bedeutung.

mit der Note 2: ‚Wohl für *ektfôl* (MÜLLER)‘, d. i. Reflexivum von *kfl* = ar. كفل, 95. 24 *šišôm* du verkaufst mit der Note 1: ‚Für *tišôm* (MÜLLER)‘, aber auch sonst ebenso auffallend z. B. *rīšîš* Schlange 32. 3, wo es *rīšît* (Feminin-*t*), *lauyéši širît* zwei Stöcke 26. 8, wo es *lauyéti širît* (vielleicht sogar auch *tirît*) heißen sollte und dergleichen mehr. Wir finden nun aber auch umgekehrt etlichemale dort ein *t*, wo wir *š* erwarten, z. B. *tétmen* sie kauften 9. 19 und in der Note 7: ‚Lies *tešmem*; das *m* wegen des folgenden *t* zu *n* geworden‘, wo es im Texte *šétmen* und in der Note *šétmem* lauten sollte, weil ‚kaufen‘ im Mehri *šîtem* ($\sqrt{štm}$) und nicht *tîšem* ($\sqrt{tšm}$) heißt,[1] *terántse* ihre Füße 114. 7 statt *šerántse* mit *š*, weil doch auch 13. 18 *š(e)ránten* und 127. 26 *šeránten* mit *š* steht und auch JAHN so *šráyn* mit *š* hat,[2] oder *waḥitîs* sie allein 30. 10/11 statt *waḥišîs*, d. i. *waḥšî* (= ar. وَحْشِي)[3] mit dem Pron.-Suff. der 3. Pers. Sing. g. f., cf. JAHN, *Wörterbuch* s. v. Genau zu untersuchen wäre nun aber, ob bei dem Ausdrucke für zwei — nach JAHN m. *ṯrú* (*tru*) und f. *ṯrît* (*trît*) — neben *trû* und *trît* auch *šrû* und *šrît* in der Sprache wirklich vorkommen: HEIN hat z. B. 130. 21 *tiró* zwei und für das Fem. meistens *širît* 30. 3 oder *šrît* 31. 2, aber auch, wie JAHN, *trît* 49. 25, *tirît* 130. 2, 131, 8; einmal sogar *širîš* 42. 24/25, wo in der Note *širît*

[1] Wenigstens lese ich bei JAHN und MÜLLER nur *šîtem* (nach der Form *kîteb* der Intransitiven; Imperfek. *yištôm*, Part. *šetmône*) und mit *ê* statt *î* wohl auch *šêtem*. Daß die Radikale in der Reihe *š t m* sich folgen und nicht in der von *t š m*, beweist wohl auch JAHN mit seiner, meinem Dafürhalten nach möglichen Annahme, daß *šîtem* ‚kaufen‘ eine Reflexiv-Form von *šêm* ‚verkaufen‘ ist oder, wie ich besser sagen möchte, auf eine Reflexiv-Form der Wurzel von *šêm* (*š‘m* und nicht *šym* oder *šwm*) ebenso zurückgeht, wie ar. ابتاع auf باع, äth. ተሣየጠ፡ auf ሤጠ፡. Dann muß aber, falls *šîtem* eine von der Sprache nicht mehr als solche gefühlte sekundäre Bildung ist, das *t* jedenfalls an zweiter Stelle stehen, denn im Mehri wird das Reflexiv-*t* immer nur infigiert. Tatsächlich kommt auch bei M., wie bei JAHN, nur *štm* vor = kaufen, aber nie *tšm* vgl. M. 70, 24, 72, 18, 73. 25/26, 57. 28, 58. 6, 135. 3, 144. 21 usw. Auch im Šḫauri ist die Reihenfolge der Radikale *š t m* z. B. 102. 11 *štem* er kaufte; s. auch ebenda z. B. 12. 16, 117. 22, 118. 24, 119. 8, 119. 15, 119. 21, 144. 11 (immer *štm*).

[2] Vgl. meine *Studien* I, § 67 und Nachträge.

[3] Vgl. zur Bedeutung die Phrase أَوْحَشَنِي.

vorgeschlagen wird; dann wieder unmittelbar hintereinander *ṯirît* 20. 13 und zwei Zeilen darauf *širúh* 20. 15. Zu bemerken ist, daß dort, wo *šerûh* mit *š* zum zweiten Male in den Texten vorkommt, 7. 26, die Note steht: ‚Für *ṯerū* (Müller).' Für ‚drei' gibt Jahn m. *šaféyt*,[1] f. *šelît* an und dieses letztere *šelît* finden wir bei Hein als *šalît* 37. 23/24, *šallît* 131, 8, aber auch als *šillîš* 7. 5/6, *šalîš* 34, 31; auch *šehlîš* 40. 30, das wohl dem bei Jahn als gišinisch angegebenen *šehlît* entsprechen soll.

Beim Niederschreiben des Gehörten konnte es Hein natürlich wohl auch passieren, daß er manchmal Zusammengehöriges trennte und nicht Zusammengehöriges verband, ja vielleicht hörte er wirklich so, indem die Gewährsleute recht deutlich sprechen wollten und dabei die Worte, rsp. Silben unrichtig teilten oder verbanden. Auf einige Fälle, die zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten, werde ich noch aufmerksam machen, desgleichen auf solche, wie *bömkén-nihem* ‚an ihrem Orte' 102. 12 (für *bö-mkén-i-hem*), andere, die jeder Semitist als bloße Druckfehler zu erkennen vermag, wie *ṭī-rôt* ‚sie flog' 15. 11 (für *ṭīrôt*), *li-ḥáyten* ‚Kinnbärte' 36. 6 (für *liḥáyten*), *misḥ ṭáut* ‚ein Schlachttier' 112. 18 (für *misḥṭáut* = *misḥṭôt*) u. dgl. brauche ich nicht weiter zu erwähnen. Auch einsilbige Wörtchen, die in ar. Schrift nur durch einen Konsonanten bezeichnet würden, wie *w*(*a*) und, *ta* sobald als, *bi* mit, an u. dgl., kann der Leser wohl selber ad libitum zum folgenden Worte ziehen oder nicht, wenn er bei Hein in dieser Beziehung ihm vielleicht auffallende Inkonsequenzen beseitigen will, desgleichen wird er auch die Pronominalsuffixe, wo sie nicht durch einen Bindestrich als solche bezeichnet sind, bald selber abzutrennen imstande sein. Aber auf zwei etwas schwierigere Fälle möchte ich gleich hier verweisen, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß die von mir im folgenden vorgeschlagenen Schreibarten nur vom Standpunkte

[1] Dieses *šaféyt* setze ich = *ša*(*l*)*ṯīt* mit Elision des *l* und *f* für *ṯ*; zur Dissimilation des ersten *ṯ* von *ṯlṯ* vgl. Jahn, *Gramm.*, S. 11, oben sub *ṯ* und Mitte sub *š*, wo Jahn allerdings nicht erwähnt, daß einem *t* (*ṯ*) auch sonst ein *š* entsprechen könnte und umgekehrt; auch Bd. vi, S. 372, finde ich den Lautwechsel von *š* und *t* nicht notiert.

der Formenlehre beurteilt sein wollen.[1] Es handelt sich um die ungemein häufigen Verbindungen von *da* (*de*, *di*), einem Relativum, das auch konjunktionell im Sinne von ‚indem' gebraucht wird, mit dem Perfekt oder Imperfekt und die von *li* (*l*) mit folgendem Subjunktiv, und zwar besonders dann, wenn diese beiden Elemente *da* und *li* eine 1. Pers. Sing. oder eine 3. Pers. Sing. oder Plur. gen. masculini[2] des Imperfektums (bei *da* Indikativ, bei *li* Subjunktiv) nach sich haben. In diesen Fällen wird das Präfix der 3. Pers., nämlich *ye*, zu *i*[3] und dieses *i* wird dann auch als *e* (*a*, *a*) gesprochen; ebenso wie vor dem Präfix der 1. Pers. Sing., welches *a* (*e*) ist, wird nun aber auch wohl vor dem aus *ye*, dem Präfix 3. Pers., hervorgegangenen *i* (*e*, *a*, *a*) der Vokal von *da* (*de*, *di*) und *li* elidiert und daher möchte ich in diesen Fällen nur *d-*, rsp. *l-* schreiben, weil der folgende Vokal nicht zu diesen Elementen, sondern zur Verbalform zu gehören scheint. Einige Beispiele zunächst, was *da* (*de*, *di*) betrifft: z. B. 4. 6/7 *ksuh*[4] *hābû di gábrem ajûz* ‚er fand Leute, die eine Alte begruben', wo man, wenn man die Übersetzung liest, fürs erste wohl geneigt sein könnte, das Wörtchen *di* für ein unveränderliches Relativum und *gábrem* für eine 3. Pers. Pl. gen. m. des Perfektums zu halten; hier steckt aber in dem *i* von *di* ein *i* = *ye*, das zu *gábrem* gehört und daher möchte ich lieber *d-igábrem* abteilen; es ist nämlich *igábrem* = *yegáberem*, d. i. 3. Pers. Plur. gen. masc. des Imperfektums der Gleichzeitigkeit und *d-* hier nicht = ‚welche', sondern = ‚indem', wörtlich: ‚er fand Leute, indem sie eine Alte begruben'; oder 16. 9 und 10 *ta hal bâl kôś di ḏayb tíwi di zâr* ‚als sie beim Dickbauch waren, welcher das Fleisch einer Wildziege briet, ...', wo ich für *di ḏayb* eher *d-iḏáyb* setzen möchte, wörtlich: ‚Sobald sie beim Herrn des Bauches (*kôś* = ar. كرش), scil. waren, indem der

[1] HEIN verband und trennte eben auch in den im weiteren besprochenen Fällen so, wie er hörte, und wollte auch hier seinen Gewährsleuten nicht vorgreifen, die sich des ihm sicherlich bekannten Sachverhaltes selbstverständlich nicht bewußt waren.

[2] Die 3. Person Pluralis gen. fem. hat im Mehri *te-*, wie im Hebräischen.

[3] Also wie im Amharischen.

[4] Für *ksú* (*ksû*) ohne *h*.

briet‘ (*iḏáyb, yeḏáyb* Imperfektum von dem Perfektum *ḏabû* braten, wohl = ar. ضبى); oder besonders instruktiv S. 188, Spruch 1 und 3, wo HEIN zuerst: *di ḥôfer maḥfirût, yijâr birkîs*[1] ‚wer eine Grube gräbt, fällt in sie‘ und dann *di-ḥafûr maḥfirôt, yeǵâr* (wofür *yegâr* mit *g*, nicht *ǵ* zu lesen ist, weil hier *g* = *j* ist) *berkîs* — mit derselben Übersetzung — hat. In jedem Falle möchte ich hier anders zu verbinden, rsp. zu teilen vorschlagen: statt *di ḥôfer* eher *d-iḥôfer* und statt *di-ḥafûr* ohne Bindestrich *di ḥafûr*; denn im ersten Falle haben wir *d-* und das Imperfektum *iḥôfer* = *yeḥôfer* (von *ḥafôr, ḥafûr* graben, ar. حفر), im zweiten *di* und das Perfektum *ḥafûr*. Das Ḥaḏrami hat beide Formen genau erkannt und wörtlich übersetzt, zuerst *d-iḥôfer* durch *man yáḥfur*, aber dann *di ḥafûr* durch *man ḥafar*. — Ebenso auch z. B. 10. 34 nicht *di-sôbeḥ*, 14. 3 nicht *di higizáymem*, 17. 15 nicht *di śîmem*, 39, 13 nicht *dilûbed*, 79. 30 nicht *di-jêr*, sondern vom Standpunkte der Formenlehre aus mit *d-* und zur Verbalform als Präfix gehörigem *i* — es sind 3. Personen gen. masc. des Imperfektums — also statt: *d-isôbeḥ, d-ihigizáymem, d-iśîmem, d-ilûbed, d-ijêr* (von den Perfektis *sebûḥ, haqazáum, śêm, lebôd, jirû*; v. JAHN, *Wörterbuch*); das *d-* in diesen Beispielen ist teils eig. Relativpronomen, teils Konjunktion (cf. syr. ܕ). — In der gleichen Weise, wie ich in den letzten Beispielen *d-* abtrennen möchte, wäre auch die Konjunktion *li* vor der 1 Pers. Sing. g. c. und der 3. Pers. Sing. und Plur. g. m. des Subjunktivs immer als *l-* abzutrennen, wie HEIN so auch einigemale schreibt, z. B. 27. 11 *ḥaum l-ejhôm* ‚ich will gehen‘, d. i. *ḥáum* (für *aḥáum* von *ḥôm* wollen) und *ejhôm* 1. Pers. S. des Subj. von *jihêm* gehen (zu dem ich ar. v. تَجَشَّمَ ‚nach einer Gegend reisen‘ vergleiche, mit *h* = *s*); ebenso sollte z. B. 3, 5 nicht *legalé*, 10. 5 nicht *laǵaléǵ*, 11. 32 nicht *leháǵgar*, öfter nicht *lesḥôṯ*, sondern *l-egalé, l-aǵaléǵ, l-eháǵgar, l-esḥôṯ* geschrieben werden; auch in Fällen wie z. B. *ḥôm* (so zu lesen statt *hôm*) *ḫadêm la-amêlem hîni beyt* ‚ich will Diener (= ar. خَدَم), daß sie mir machen ein Haus‘

[1] Ebensowenig zutreffend *di ḥôfer* statt *d-iḥôfer* auch S. 36, sub Nr. 18. (29.) Sprichwort, wo in der Note die Ḥaḏrami-Übersetzung der Variante angeführt wird.

könnte *l-aamêlem* gesetzt werden (rsp. *l-aᵃmêlem*; denn *aᵃmêlem* ist = *ye'mîlem*, d. i. 3. Pers. Plur. g. m. des Subjunkt. von *áymel* machen, ar. عَمِلَ).

Die Transkription betreffend, möchte ich noch auf einen mehr nebensächlichen Umstand aufmerksam machen, nämlich auf den, daß Hein manchmal einen Konsonanten dort doppelt schreibt, wo dies entweder schon etymologisch oder vom Standpunkte des Mehri aus nicht statthaft erscheint, z. B. *sillîb* 34. 20 ‚warte' (st. *ṣilîb* mit *ṣ*, Imp. gen. fem. von *ṣîleb*), ähnlich *sallîb* 45. 21 (st. *ṣalîb*, idem), *saḥṭánnak* 8. 34 ‚ich werde dich schlachten' (st. *saḥṭán-ak*, d. i. Mehri-Part. auf *-ône* im Stat. pron. und Pron.-Suff. der 2. Pers. S. g. m.), *ṭallûb* 7. 24 ‚er bettelte' (st. *ṭalûb* — Grundstamm; die ‚zweite' Form wäre *ṭôleb*), *naḥḥáum* 9. 22, 10. 4 ‚wir wollen' (st. *naḥáum*, Impf. von *ḥôm* wollen); ebenso *taṣálliyen* 38. 5 ‚sie betet' (st. *taṣáliyen*, wie in dem gleich folgenden *zeliyôt* ‚sie betete' mit einem *l* zu schreiben, wenn auch *ṣôlī* (*zôlī*) er betete = ar. صَلَّى ist), *issámiḥem* 20. 12 ‚sie sind großmütig' (st. *isámiḥem* = *yisámiḥem*; wohl als von *sômeḥ* = ar. سَامَحَ zu fassen), *ḫazzû* 21. 14 ‚er verweigerte' (st. *ḫazû*; keine ‚zweite Form', die von dem defekten *ḫazû* wie *ḫôzī* lauten müßte; ebenso nicht *ḫazzáut* 7. 19 ‚sie lehnte ab', sondern *ḫazáut*, wie 7. 15 *ḫazôt* richtig mit einem *z* steht); *wa-ḫ-ḫaṭ* 38. 30 ‚und einen Brief' (st. *wa-ḫaṭṭ*), *te-l-ledâ* 53. 20 ‚bis daß ich es weiß' (st. *te l-edâ*, Subj. von *wîda* wissen), *ka-ṣ-ṣôbeḥ* 45. 11 ‚am Morgen' (st. *ka-ṣôbeḥ*, wörtl. mit dem Morgen, cf. *k-ṣôbeḥ* 15. 8 u. ö.), *ʿaᵘwwáris* 122. 4 ‚Bräute' (*ʿawár-ris* 122. 28; beides = *ʿawâris*) u. dgl. — Bei manchen Ausdrücken, die aus dem Arabischen her bekannt sind, kommt mitunter eine Aussprachebezeichnung vor, die dem Arabisten unarabisch erscheinen muß; von solchen Fällen, zu denen z. B. 32. 9 *gawwîyet*, 125. 8 *gaw-wîyyet* (beides statt *gawíyyet* oder *gawîyet*, weil im Arabischen doch قَوِيَّة mit einem *w* und zwei *y*) oder 38. 32 *Ḥammêd* Aḥmed (statt *Ḥamêd* mit einem *m*, wie 39. 12 richtig steht) u. dgl. gehören, kann hier wohl im weiteren abgesehen werden.

Auf dem Gebiete der Formenlehre gelangt man an der Hand der Heinschen Texte einen großen Schritt vorwärts. Wie ich schon

Gelegenheit hatte am Nomen[1] zu zeigen, findet man bei HEIN eine Menge von Grundformen, die man aus den von MÜLLER und JAHN gesammelten Mehri-Texten bloß per analogiam erschließen kann, als in der Sprache tatsächlich noch lebend an. Insbesondere erscheinen etliche Verwandtschaftsnamen in ihrer Bildung nun deutlich erklärbar. So heißt z. B. ‚Vater' bei JAHN und MÜLLER immer nur *ḥeyb* (*ḥayb*); wie man aus dem Plurale *ḥoub* ersieht, der für *ḥôb* stehen muß (mit Diphthongisierung des *ô* nach dem *ḥ*), ist der Singular *ḥeyb* als ursprüngliches *ḥîb* (für *ḥêb* mit imalisiertem *â* aus *ă*, also *ḥêb* = *ḥâb* = *ḥab* = *'ab* mit *ḥ* statt Hamza) anzusetzen, und nun kommt bei HEIN neben *ḥeyb* häufig auch *ḥîb* tatsächlich vor — für ‚Schwester' haben MÜLLER und JAHN nur *ġayt*; dieses habe ich mit Rücksicht auf *ṭayt* ‚eins' fem. zu *ṭâd* (aus *ṭayd-t* = *ṭîd-t*) als *ġît* angesetzt, in der Annahme, es sei aus dem Maskulinum *ġâ* durch inneren Vokalwechsel des *â* in *î* (wie beim Pronomen, cf. ar. ذا und ذى) als Femininum dazu zunächst *ġî* gebildet und diesem Femininum *ġî* noch überdies die Femininendung angehängt worden, wobei dann das *î* von *ġît* neben dem *ġ* zu *ay* werden konnte; neben *ġayt* finden wir bei HEIN wirklich öfter auch *ġît*. — Der sonderbare Plural von *ḥabrê* Sohn, nämlich *ḥabûn* (so bei MÜLLER und JAHN) kommt in der von mir erschlossenen Grundform *ḥabân* (also *ḥabûn* = *ḥabôn* = *ḥabân*) bei HEIN vor, und zwar deutlich im Stat.-pron. als *ḥabén-* (*ḥibín-*, *ḥibén-*) und stimmt zum Plural von *ḥabrît* ‚Tochter, d. i. *ḥabânten* (aus *ḥabân* + *ten*). Auch lassen sich gewisse Regeln für die Anfügung der Pronominalsuffixe feststellen, beispielsweise die, daß diese, an innere Plurale angehängt, vokalisch auf *a* oder *e* auslauten, je nachdem es die Vokalharmonie verlangt und dabei das *ĭ*, das zwischen Plural und Suffix regelrecht stehen sollte, auch ausfallen kann.

So lassen sich aber auch einige von den im Mehri vorkommenden Formen des inneren Plurales, die sonst nur schwer bestimmt werden könnten, genau verfolgen und in ihrer ursprünglichen Gestalt erkennen, z. B. *rikábye* 25. 29 ‚meine Kamelinnen' (zeigt, daß *rikôb* =

---

[1] Vgl. meine *Studien* I, Nachträge, § 28, 47, 49, 67, 70, 89.

rikâb ar. رِكَاب ist, denn *rikábye* steht für *rikáb-i-ye* und dieses für *rikâb-i-ye,* mit *ắ* statt *â* in drittletzter Silbe), *haslébihem* 33. 29 ‚ihre Waffen' (muß = *haslâb-i-hem* sein, denn *é* geht auf *â* zurück), *biyétihem* 43. 19 ‚ihre Häuser' (muß = *biyât-i-hem* sein, also *biyôt* = *biyât* und dieses = *(a)byât* analog äth. አብያት ፡, aber nicht = ar. بُيُوت) u. dgl. m.

Gewisse adverbiell gebrauchte Nomina, die auf ein *-en* auslauten, das mit der arabischen Nunation (= اً, aber auch = ٍ) identisch ist, die also ursprünglich Akkusative (rsp. Genetive) sind, kommen bei HEIN auch bloß auf *-e* (*-i*) auslautend vor, z. B. 8. 4 *nehôri* (*nehôre*) ‚eines Mittags' (für *nehôren* = ar. نَهَارًا am hellen Tage), 3. 7, 3. 9 *mġôre,* rsp. *mġôren* ‚dann, darauf' (ursprünglich *mġôrin* = *m-ġôrin* = *em-ġôr-in,* d. i. *em,* wie äth. እም ፡ = እምን ፡ in እምነ ፡ = مِن, mehri *min* und *ġôr-in,* ein alter Genetiv von einem Nomen *ġôr,* das zu einer Wurzel *ġwr* = *ġhr* gehören dürfte, vgl. *ġâher* ein anderer = ar. غير aber √*ġhr* auch = ar. اخر; in gleichem Sinne gebraucht wie ar. مِن بَعْد ‚nachher, später', das im Mehri als *mbâd* [= *em-ba'd*] vorkommt) — so werden aber auch z. B. *fáḫre* ‚zusammen', *kénḫe* ‚auch', *jéhme* ‚morgen' als ursprüngliche Akkusative auf *-e* = *-en* zu fassen sein; von diesen kommt *jéhme* bei MALTZAN auch als *jéhmen* vor (äth. ጌሠም ፡), während *fáḫre* und *kénḫe* nun als = *fáḫren* und = *kénḫen* angesetzt werden können (ersteres stelle ich zu assyr. *pḫr* versammeln, also wie جَمِيعًا zu جمع, letzteres zur √*knḫ* im Soqoṭri, aber auch im Mehri bei HEIN und MÜLLER, eig. ‚zurückkehren, wiederkommen', wozu man syr. ܬܘܒ, hebr. עוד, ar. أيضا, arm. դարձեալ in ihren ursprünglichen Bedeutungen vergleichen möge).

Im Bereiche des Verbums läßt sich manches, das bis jetzt nur auffallen konnte, genauer beobachten und erklären. Hieher gehört vor allem der mögliche Abfall der Präfixe der 1. Pers. S. und der 3. Pers. S. und Pl. g. m. des Imperfektums, z. B. 3. 20 *heṣôbeḫ* ‚er wird am Morgen' (für *iheṣôbeḫ* = *yeheṣôbeḫ* von *haṣabâḫ* = ar. أَصْبَحَ), 80. 1 *ho ḫôrij* ich gehe hinaus (für *ho aḫôrij*); das Präfix der 3. Pers. g. m. kommt bei HEIN einigemale auch als *i* vor, z. B. 15. 22 *ithâuf* er kommt heim (für *yethâuf* von *thf,* rsp. wenn = *yettaḫôf* von *wḫf,*

u. zw. Refl. mit Assimilation des *w* an das infigierte Refl.-*t*); besonders in religiösen Phrasen, Wunschformeln u. dgl., wenn *bâlī* Gott (eig. = mein Herr) als Subjekt vorangeht,[1] z. B. 13. 15 *bâlī sihêl hîkum* ‚Gott mache es euch leicht‘ (für *bâlī ishêl, bâlī yeshêl*; zu *shl* ist wohl eher äth. √ሠሀለ፡ zu vergleichen und daher vielleicht eher: ‚Gott sei euch gnädig!‘), 24. 20/21 *bâli hátreš* ‚Gott vernichte dich‘ (hier *hatreš* = *ihátr-eš*, d. i. *yehâtar* aus *yehâ'tar* und *-eš*, Pron. Suff. der 2. Pers. S. g. f.; ad ar. عثر, also eig. ‚er mache dich straucheln‘) u. dgl.

Neu ist es, daß die Endung *-em* der 3. Pers. Pl. g. m. des Perfektums und Imperfektums (rsp. auch 2. Pers. Pl. g. m. des Imperfektums) manchmal auch fehlen kann, und zwar glaube ich dreierlei Fälle unterscheiden zu können:[2] wir vermissen nämlich diese Endung bisweilen a) wenn der dritte Radikal *m* ist, b) wenn das folgende Wort mit *m* anlautet, aber auch c) einigemale, ohne daß ein anderer Erklärungsgrund beigebracht werden kann, als die Annahme, die unbetonte Endung *-em* werde sehr schwach artikuliert und könne so verschluckt werden. Z. B. 5. 7 *jehém* ‚sie (m.) gingen‘ (für *jehêmem, jehêm'm, jehémm*), 131. 4 *gazáym* ‚sie (m.) blieben‘ (eig. sie kühlten sich ab, für *gazáymem* aus (*ha*)*gzîmem*; zu *haqazáum* bei Jahn) — oder 91. 8 und 9 hintereinander zuerst *ṯḥêmem* ‚ihr wollet‘ (aus *taḥáymem* von *ḥôm* wollen) und dann *ṯḥêm* (für *ṯḥêm-em*), 5. 5 *yejhîm* ‚sie gehen‘ (für *yejhîm-em*, der Sing. wäre *yejhôm*, von *jihêm*) — dann 23. 10 *ṯhaulîl méken* ‚sie saßen, viele ...‘ (für *ṯhaulîlem mêken*), 106. 35/36 *ḥaṯṯ min ĕ* ‚sie luden ab von ...‘ (für *ḥáṯṯem min ĕ*) — aber auch (ohne Grund) 106. 34 *agráyr te wurûdem* ‚sie gingen fort, bis sie kamen ...‘ (für *agráyr-em*; der Singular wäre *agráur* = (*ha*)*gráur*) u. dgl. Bei Hein steht mitunter die 3. Pers. Pl. g. m. des Perfektums für die 3. Pers. Pl. g. f., welche letztere eig. mit der

[1] Darauf weist schon Jahn im Wörterbuch s. v. *allêt* Krankheit hin, nur ist in dem Beispiel anders zu teilen, nämlich *bâlī zám-k allêt* Gott gebe dir Krankheit (*zám-k* = *izám-k* = *yezámk*, Subj. von *wezôm* geben — im Stat. pron.).

[2] Im Šḫauri und Soqoṭri hat die 3. Pers. Pl. g. m. des Perf. und des Imperf., sowie die 2. Pers. Pl. g. m. des Imperf. zum Unterschiede vom Mehri keine Endung. Vgl. hiezu M. (Bd. vi, S. 374).

3. Pers. S. g. m. identisch ist (cf. das Syrische) z. B. 130. 2 und 3 *wa-hamêhem ganétihem, te wígaem ġayûj, wa-ġajinôt [i tirît] te wígaem ḥarîm* ‚und ihre Mutter zog sie (die Knaben) auf, bis sie Männer wurden, und die (zwei) Mädchen (oder lies *ġajinôten*, denn *ġajinôt* ist Singular), bis sie Frauen wurden (beidemale *wígaem*, obschon man das zweite Mal *wîga* erwartet).

Mitunter finden wir bei HEIN an Stelle der Endung der 3. Pers. Pl. g. m. *-em* im Perfektum die der 1. Pers. Pl. g. c. *-en* und umgekehrt, und zwar wenn es der Wohlklang erfordert, z. B. 3. 16 *uzûmen teh* ‚sie gaben ihm‘ (hier *-en* statt *-em* vor dem *t*) oder 14. 24 *hátkirem bûmeh* ‚wir haben uns hier verzögert‘ (mit *-em* st. *-en* vor dem *b*), aber auch sonst finden sich diese Endungen *-em* und *-en* einigemale ohne besonderen Grund miteinander vertauscht. Auch für die Beurteilung der abgeleiteten Verbalstämme gibt das Textmateriale HEINS wichtige Anhaltspunkte. Daß beispielsweise der von mir konstatierte ungemein interessante Abfall des Kausativ-Präfixes *ha-* möglich ist, darüber kann kein Zweifel mehr bestehen, wenn wir z. B. die √*grr* bei HEIN verfolgen. Das Kausativum *hagráur* fortgehen (nach JAHN ‚am Morgen gehen‘, wenn es noch kühl ist, also zu hebr. קר, dann auch zu ar. قَرَّ kalt sein, wie in قُرَّةُ العَيْنِ Kühlung des Auges, Augentrost) kommt bei HEIN auch als *agráur* und als *gráur* vor, während der Grundstamm dieser massiven Wurzel im Mehri *gorr* lauten müßte; wir finden 3. 3 *higráur*, 3. 23/24 *hegráur*, beides = *hagráur*, wie 3. 17/18, 26. 4, aber auch *gráur* 38. 4; (3. Pers. S. g. f.) *hagarráut* 34. 19, aber vorher 34. 1 *gerráut*, ebenso nachher 34. 25/26 *garráut* (30. 15 ist es daher nicht nötig statt *wa-garrôt* ein *wa-[ha]garrôt* zu konjizieren); (3. Pers. Pl. g. m.) *haqráyrem* 11. 14, 11. 15 (für *hagrîrem*, mit *ay* st. *î* zwischen den beiden *r* und nach dem *g* = *q*), aber auch *agráyr* 106. 34 (für *agráyr-em, agrîrem* = *hagrîrem*) und *geráyrem* 4. 15.[1] — Die Texte HEINS bieten auch einige schöne Beispiele für die noch nicht erkannte Reflexivform *ká-t-teb* von Wurzeln, deren zweiter Radikal dem Refl.-*t* sich assimiliert; man vergleiche

[1] Auch *ay* (aus î) weist darauf hin, daß kein Grundstamm vorliegt, vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 16.

besonders 13. 3, 16. 37, 144. 6, wo HEIN richtig *láttaǧ* (d. i. *lá-t-taǧ*), *kássar* (für *ká-t-sar*),[1] *léttaǧ* (d. i. *lé-t-taǧ*) schreibt; ebenso auch *masḫ* 58. 25 = *máṣṣaḫ* aus *ma-t-saḫ*. — Wie aus der Schreibweise HEINS zu ersehen ist, hat dieser auch die Bildung des Kausativums und die der Reflexivform *ká-t-teb* von massiven Wurzeln richtig erkannt. Im Kausativum ‚verdoppelt' nämlich das Mehri teilweise den ersten Radikal, indem es diesem den folgenden der beiden gleichen assimiliert (ähnlich wie dies z. B. das Syrische tut, cf. ܐܰܙܶܙ aus *abzez*), und zwar im Subjunktiv (Imperativ) und im Partizipium, daher bei HEIN richtig z. B. 86, 4 *lehắttim* ‚daß ich vervollständige' (= *l-ehắttim* aus *l-ehắtmim* zu *tmm*), dazu vorher 86. 1/2 das Part. *mahắttime* (aus *mahắtmime*) oder *háddelem* 39. 9 (aus *hádlelem*), *muhággire* 56. 6 (aus *muhágrire*); ebenso schreibt HEIN die Reflexiva von mediae geminatae nach der Form *ká-t-teb* richtig, z. B. *gáttes̱* sie wurden abgeschnitten 111. 19 (3. Pers. Pl. g. fem., aus *gá-t-s̱es̱* zu *gs̱s̱* = ar. قصّ). In all diesen Fällen würde JAHN nicht so zutreffend die geminatae doppelt schreiben, also *lehắtimm, mahắtimme, hádellem, muhágirre, gáteṣṣ*. — Bei den primae *w* zeigen sich Formen des Kausativums und Kausativ-Reflexivums, in denen das *w* ganz verschwunden ist, z. B. *yehkébs* er gibt sie hinein 81. 27 (für *yehūkéb-s* aus *yehwekéb-s* von *hūkôb*, bei JAHN mit *q*); 1. 21/22 *ešhôl* ich verdiene (für *ešūhôl* aus *ešwehôl*, zu *whl*, das ich mit ar. أَهْل geeignet, würdig, der rechte Mann für etwas, II. أَهَّلَ einen wozu würdig halten,

[1] JAHN gibt nur die ‚offene' Form an, nämlich *kátsar* vernichtet werden, doch hat *kássar* an der obbezeichneten Stelle bei HEIN 16. 37 gewiß ganz ähnliche Bedeutung. — Die mögliche Assimilation des Reflexiv-*t* an den zweiten Radikal, wenn dieser ein Dental oder Sibilant ist, liegt auch vor z. B. in *kádder* betrübt sein (aus *kátder*, was JAHN nicht erkannt hat, denn er schreibt *káder*, zu ar. كدر) mit dem Participium act. *makeddîre* (so zu schreiben statt *makedîre*) oder in *fássaḫ* abfärben (aus *fátsaḫ*; bei JAHN *fásăḫ* zu ar. فسخ, cf. انفسخ) mit dem Subj. *yiftésḫ* aus *yeftîseḫ* und dem Part. act. *meftésḫe*. NB. Der Ind.-Subj. *yikedôr* kann auch von einem intr. *kîder* herkommen, wenn wir ihn nicht = *yikeddôr* (aus *yiketdôr*) setzen; so hat JAHN umgekehrt zu *fêṭan* gedenken (für *fîṭan*, wohl = ar. فَطَنَ, aber im Mehri intransitiv) im Imperf. Ind.-Subj. zwar regelrecht *yifeṭôn*, aber im Part. act. *mefeṭáyne*, das nur = *mefeṭṭáyne* (für *mefeṭṭîne* mit Assimilation des *t* an das *ṭ* und *ay* statt *î* neben *ṭ* sein kann).

v. تَأَهَّلَ würdig sein verbinde, also *whl* = *'hl*), dazu *tšhâls* du verdienst sie 36. 24 (d. i. *tešhál-s* für *tešūhál-s, tešewhál-s*), *yešhôl* er verdient 151. 3/15 (für *yešūhôl, yešwehôl*); *yeškîfem* sie schlafen 17. 30 (für *yešūkîfem*, bei JAHN mit *q*), *teškôf* du schläfst 79. 31 (für *tešūkôf*), *muškfîte* ich werde schlafen 62. 8 (Part. S. fem., für *mušūkefîte* aus *mešwekefîte*); so auch *šġô(r)lîs*, aus *šūġôr lîs*, vgl. 47. 12. — Auch einige Reflexivformen von primae *w* sind wichtig und zeigen, wie im Mehri z. B. neben *wá-t-ḫaf*, Reflexiv von *wḫf* nach *ká-t-teb*, auch ein *taḫâf* vorkommen kann, vgl. 19. 25/26, 19. 20, 22. 3, — dabei beachte man z. B. *yitḫáyifem* (mit Auflösung von *ay* in *ayi*,[1] für *yitḫáyfem* = *yetḫîfem*, 3. P. Pl. g. m. von *yetḫôf*, das Impf. Ind.-Subj. von *taḫâf* oder Ind. von *wáthaf* sein kann, wenn wir es = *yetteḫôf* setzen aus *yewteḫôf* mit Assimilation des *w* an das *t*, wie in Form VIII. der arab. ‚Assimilierten').

Besonders wertvoll sind die Aufzeichnungen HEINS, was die ‚defekten' Zeitwörter betrifft. Im Mehri sehen alle tertiae *w* und *y* (auch etliche tertiae Hamza) in der 3. Pers. S. g. m. so aus wie *bekû* er weint (gegenüber ar. بَكَى), *ṣafû* er war rein (gegenüber ar. صَفَا), *qarû* er las (gegenüber ar. قَرَأَ). Wie wir bei HEIN sehen, beginnt der Kampf zwischen *w* und *y* — im Imperfektum zeigen alle Defekten nur *y* als dritten Radikal — bereits im Perfektum, ja wir finden an Stelle von *w* oder *y* sogar *h* (wohl für Hamza), und zwar in der 3. Pers. Pl. g. m., z. B. von *benû* er baute (ar. بَنَى) einerseits *bnîwem* 130. 7 sie bauten, andrerseits *biníyem* 57. 25, aber auch *binêhem* 39. 9 und *benûhem* 116. 2 (vgl. die Note dort), oder von *jirû* er ging vorbei (ar. جَرَى) *jirîwem* 33. 5, 102. 12, *jirîyem* 102. 8, *jréhum* 13. 16, *jerûhem* 13. 28, *jerôhem* 13. 3.

Solche und ähnliche Erscheinungen der Laut- und Formenlehre[2] der Mehrisprache tauchen in dem von Dr. HEIN gesammelten Materiale

[1] Vgl. hiezu auch die interessanten ‚Zerdehnungen' in z. B. *teḥáyyimem* ihr wollet 13. 14 (für *teḥáymem* = *teḥîmem* mit *ay* für *î* neben dem *ḥ*, Impf. s. *ḥôm* wollen), *ḥáyyibi* mein Vater 48. 12/13 (für *ḥáybī*), *šuġâwi(r)* er überfiel 20. 22/23 (für *šuġáur* = *šūġôr*, Kausat.-Refl. ad *wġr*, also für *šewġôr* mit *ū* = *ew* und *áu* für *ô* neben dem *ġ*).

[2] Natürlich läßt sich auch für das Wörterbuch mancher Gewinn ziehen; wiewohl die von MÜLLER und JAHN publizierten Texte so ziemlich das Hauptkontingent

überall in großer Zahl vor uns auf. Schon aus der vorstehenden gedrängten Darstellung läßt sich ersehen, daß mit der Hofrat D. H. Müller zu dankenden Publikation des wertvollen Heinschen Nachlasses der weiteren Durchforschung der so überaus interessanten und für das vergleichende Studium wichtigen Sprache des Mahra-Landes in Südarabien die Wege geebnet sind. Allerdings wird es gerade hier nicht sofort und auch nicht einem einzigen allein gelingen, jeden Stein des Anstoßes gleich mit dem ersten Griff aus dem Weg zu räumen. Doch werden Geduld und vereintes Zusammenhalten auch dieses dunkle Gebiet langsam erhellen. Was ich selber auf Grund langjähriger dem Mehri gewidmeter Studien hiezu beitragen zu können glaube, darauf möchte ich, wie angedeutet, ein anderes Mal zurückkommen.

---

des Vokabelschatzes der Mehri-Sprache bringen dürften, kommen doch bei Hein manche Ausdrücke vor, die dort fehlen, und werden andere, die dort seltener zu finden sind, hier öfters angetroffen. Interessant ist z. B. die Wurzel *wzy*, die, wie Müller richtig vermutet, mit hebr. יצא, also mit äth. ወፅአ፡, identisch ist, was aus Jahn, *Wörterbuch*, noch nicht hervorgeht. Vgl. bei Hein 38. 29, 94. 4, 5 und 9, 113. 1 und 128. 20, wo teils das Kausativum, teils das Kausativ-Reflexivum vorkommt. Jahn hat im Wörterbuch nur das Kausativum *houzú* 1. auslöschen, 2. ausziehen ohne Etymologie — sub *wz'*. Die hier angeführten Formen sind höchst interessant und für die im Mehri möglichen Kontraktionen bezeichnend. Jahn gibt bei *houzú* als Impf. Ind *yihawêz*, Subj. *yihûz*, Part. *mahûze*, Imp. *hûz*, Inf. *h(a)uzût* an: da stehen *houzú* für *hewzú* (*hawzú*), *yihawêz* für *yihawéyz* (mit der für den Indikativ des Grundstammes und des Kausativums der Defekten charakteristischen Versetzung des 3. Radikals *y* an die zweite Stelle der Wurzel, also aus *yihawezy*) — *yihûz* für *yihéwz* und dieses für *yihêwez* aus *yihéywez* (mit der für den Subjunktiv des Kausativums der Defekten charakteristischen Umstellung des 3. Radikals *y* vor den 1. Radikal) — davon Imp. *hûz* für *héwz* (*hêwez*, *héywez*), Part. *mehûze* für *mehéweze*, Inf. *h(a)uzût* (wohl entweder *hauzût* aus *hawzéwt* oder *hūzût* aus *hewzéwt* mit dem 3. Rad. *y* als *w*, aus *ha-wzâw-et*, *hawzăwt*, *hawzĕ́wt*). Zur Bedeutung vgl. unser ‚das Feuer geht aus‘.

Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen.

Von

Dr. Friedrich von Kraelitz.

Die junktürkische Revolution vom 23. Juli 1908 und die durch diese erzwungene Wiederherstellung der Verfassung vom Jahre 1876 haben auch auf das Geistesleben der Türkei sofort ihre nachhaltigsten Wirkungen ausgeübt. Durch Beseitigung der bisherigen strenge und willkürlich gehandhabten, jeden geistigen Fortschritt hemmenden Zensur hat nicht bloß die lokale Presse einen mächtigen Aufschwung genommen,[1] sondern es sind auch bald Bücher und Broschüren erschienen über Themen, die man unter dem alten Regime nicht einmal auszusprechen wagte. Hierher gehören zunächst jene Werke, die sich auf das neue Verfassungsleben der Türkei beziehen. Sie tragen, wie alle gegenwärtigen Neuerscheinungen des Büchermarktes, nicht mehr den odiosen Zensurvermerk معارف نظارت جلیله‌سنک رخصتیله نشر اولنمشدر, z. B. zwei Kommentare zur Verfassung von ابن الرأفت محمد ممدوح Ibn ar-Reʾfét Meḥméd Memdûḥ und حسن رضا ابن محمد درویش Ḥasán Riẓâ ibn Meḥméd Derwîš, ein Werk über Ministerverantwortlichkeit (اصول مسئولیت وکلا *uṣûl-i mesʾūliyyét-i wükelâ*) von سعید بک Saʿîd Bey und die juristische Wochenschrift استشاره (*istišāré*), deren staatswissenschaftliche Artikel vor allem lesenswert sind. Es ist klar, daß

[1] In den letzten 4 Monaten des Jahres 1908 sind im türkischen Reiche 800 neue Zeitungen erstanden, wovon 150 in Konstantinopel. Österr.-ungar. Buchdruckerzeitung, Jhrg. 1909, Nr. 6, S. 69.

dadurch eine Fülle von Ausdrücken, die durch eine ganze Generation hindurch aus dem türkischen Sprachschatze sozusagen verbannt waren, wieder ihre siegreiche Auferstehung feierten. Natürlicherweise beziehen sich dieselben zunächst auf das Parlament, seine Einrichtungen und Funktionen, kurz auf alle Institutionen, die die mittelbare oder unmittelbare Folge einer modernen konstitutionellen Regierung bilden. Wörter, die unter dem alten Regime streng verpönt waren, deren Gebrauch Verfolgungen mancher Art, mitunter sogar Verbannung und Tod zur Folge hatte, wie حريت *ḥürriyyét* Freiheit, مساوات *müsāwât* Gleichheit, حاكميت مليه *hākimiyyét-i milliyyé* Volkssouveränität usw. sind jetzt allgemein in Zeitungen und Broschüren zu lesen. Die Zensur unter dem despotischen Regime Abdul-Hamids II. hatte aber nicht bloß den Gebrauch derartiger Ausdrücke in der täglichen Presse verboten, sondern sie hatte vor allem ihr Hauptaugenmerk auch darauf gerichtet, daß dieselben möglichst aus den türkischen Wörterbüchern eliminiert werden. Daraus erklärt sich das Fehlen solcher wichtiger Ausdrücke in sonst gut redigierten original-türkischen Wörterbüchern und ihr Versagen bei der Lektüre von Werken, die von juridisch-politischen Themen handeln. Ich habe daher, um diesem Mangel nach Kräften abzuhelfen, im Folgenden zunächst unter I die wichtigsten mit dem türkischen Parlamentsleben im Zusammenhange stehenden und unter II jene Ausdrücke zusammengestellt, die in den verschiedenen verfassungsrechtlichen Normen am häufigsten ihre Verwendung finden.

I. Parlamentarische Ausdrücke.

اصول مبعوثيت *uṣûl-i mebʿūṣiyyét* Repräsentativsystem;
مجلس عمومی *mejlís-i ʿumūmî* Parlament, Generalversammlung;
هيئت اعيان *heyʾét-i aʿyân* Senat, Kammer der Senatoren;
هيئت مبعوثان *heyʾét-i mebʿūṣân* } Abgeordnetenhaus,
„ مجلس *mejlís-i* „ } Kammer der Abgeordneten;
ملت مجلسی *millét mejlisí* }
مجلس ملی *mejlís-i millî* } Nationalversammlung;
مجلس عمومئ ملی *mejlís-i ʿumūmî-i millî* }

ملت وكيلى *millét wekīlí* Volksvertreter;

رئيس *re'îs* Präsident (des Senates bzw. des Abgeornetenhauses);

رئيس وكيلى *re'îs wekīlí* Vizepräsident;

رئيس موقت *re'îs-i müwek̤k̤át* provisorischer Präsident (Alterspräsident);

مبعوثان انتخاب عموميسى *meb'ūs̱ân intiḫâb-i 'umūmīsí* allgemeine Abgeordnetenwahlen;

انتخاب مبعوثان قانونى *intiḫâb-i meb'ūs̱ân qānūný* Wahlgesetz für die Abgeordneten;

مضابط انتخابيه *meẓābýṭ-i intiḫābiyyé* | Wahlprotokolle;
„ اوراق *ewrâk̤-i* „ |

شعبه *šü'bé* Sektion, Abteilung (das türkische Parlament ist in 5 Sektionen geteilt);

مجلس عمومى اعضاسى *mejlís-i 'umūmî a'ẓāsý* Mitglieder des Parlamentes;

مجلس مبعوثان نظامنامهٔ داخليسى *mejlís-i meb'ūs̱ân nižāmnāmé-i dāḫilīsí* Organisationsstatut des Abgeordnetenhauses;

هيئت اعيان نظامنامهٔ داخليسى *hey'ét-i a'yân nižāmnāmé-i dāḫilīsí* Organisationsstatut des Senates;

مأموريت *me'mūriyyét* Mandat (eines Abgeordneten), z. B. بر مبعوثك مدت مأموريتى;

مدت اجتماع *müddét-i ijtimá'* | Sessionsabschnitt-Periode des
اجتماعيه „ „ *ijtimā'iyyé* | Abgeordnetenhauses;

اجتماع ايتمك *ijtimá' etmék* | tagen, versammelt sein (vom Par-
منعقد اولمق *mün'ak̤ýd olmák̤* | lamente), z. B. مجلس مبعوثان منعقد
مجتمع بولنمق *müjtemí' bulunmák̤* | اولور (مجتمع بولنور);

فسخ ايتمك *fesḫ etmék* auflösen (das Abgeordnetenhaus);

نطق پادشاهى *nuṭk̤-i pādišāhî* |
همايون „ „ *hümāyûn* | Eröffnungsrede, Thronrede;
افتتاحى „ „ *iftitāḥî* |

عريضهٔ جوابيه *'arīẓé-i jewābiyyé* Adresse (Antwort auf die Thronrede);

مجلس *mejlís* Sitzung; eine solche zerfällt gewöhnlich in mehrere جلسه *jelsé* (einmaliges Niedersitzen, Sitzung), die durch Erholungspausen تنفس *teneffüs* (z. B. بش دقيقه تنفس = fünf Minuten Pause) voneinander getrennt sind;

اجتماع عمومى *ijtimâ-'i 'umūmî* allgemeine Sitzung, Plenarsitzung;
خفى „ „ *ḥafî* geheime Sitzung, Sitzung mit Ausschluß der Öffentlichkeit;
فوق العادہ اجتماع *fewḳ-el-'ādé ijtimâ'* außerordentliche Sitzung;
كشاد ايدلمك *küšâd edilmék* eröffnet werden (v. d. Sitzung);
ختام (نهايت) ويريلمك *ḥytâm (nyhāyét) werilmék* geschlossen werden;
ضبط, مضبطه *ẓabt, maẓbaṭá* Protokoll;
ضبط مميزى *ẓábṭ mümeyyizí* Protokollführer;
ضبط سابق *ẓábṭ-i sābýḳ* letztes Protokoll, Protokoll der letzten Sitzung;
مجلس مبعوثانك ضبط جريدهسى *mejlís-i meb'ūsānýñ ẓábṭ-i jeridesí* Sitzungs-(Verhandlungs-)bericht des Abgeordnetenhauses;
زيل, چنغراق *zil, ćynġyráḳ* Glocke (des Präsidenten);
زيلى (چنغراغى) چالمق *zilí (ćynġyraġý) ćalmáḳ* | läuten, das Glocken-
„ „ „ „ اورمق *wurmáḳ* | zeichen geben (vom
„ „ „ „ تهزيز ايتمك *tehzîz etmék* | Präsidenten);
رياست *riyāsét* Präsidium;
هيئت وكلا موقعى *hey'ét-i wükelâ mewḳy'ý* Ministerbank;
مركز *merkéz* | Zentrum (Abgeordnetenhaus);
اورته *ortá* |
صاغ جناح (طرف) *ṣaġ jenâḥ (ṭaráf)* rechter Flügel, die Rechte;
„ „ صول *ṣol* „ „ linker „ , die Linke;
طرفدار *ṭarafdâr* Parteigänger;
فرقه *fyrḳá* die Partei;
احرار فرقهسى *aḥrâr fyrḳasý* die Liberalen, die liberale Partei;
حكومت عوام طرفدارلرى *ḥükūmét-i 'awâm ṭarafdārlarý* die Demokraten;
محافظهكاران فرقهسى *muḥāfaẓakyārân fyrḳasý* die Konservativen;
ارتجاعيون *irtijā'iyyûn* die Reaktionären;
فرقهٔ مخالفه *fyrḳá-i muḥālifé* die Opposition;
بياننامه *beyānnāmé* Exposé, Programm;
وضعيت سياسيه *waẓ'iyyét-i siyāsiyyé* politische Lage;
مذاكرات *müẕākerât* Beratungen, Verhandlungen des Parlamentes;
مذاكرات صالونى *müẕākerât ṣalonу́* Beratungs-, Verhandlungssaal;
روزنامهٔ مذاكرات *rūznāmé-i müẕākerât* | die Tagesordnung;
„ جدول *jedwél-i* „ |

استيضاح *istīżâḥ* Interpellation (mündlich);
استيضاحنامه *istīżāḥnāmé* schriftliche Interpellation;
عدم اعتماد قراری *ʿadém-i iʿtimâd ḳarārý* } Mißtrauensvotum;
عدم امنيت قراری „ *emniyyét* „ }
اعتماد قراری *iʿtimâd ḳarārý* } Vertrauensvotum;
امنيت قراری *emniyyét* „ }
كيمسه‌يه بيان اعتماد (عدم اعتماد) ايتمك *kimseyé beyân-i iʿtimâd* (*ʿadém-i iʿtimâd*) *etmék* jem. das Vertrauen (Mißtrauen) votieren, z. B. اكثريتله عدم اعتماد بيان اولندی;
كرسئ خطابته چيقمق *kürsî-i hyṭābeté ćyḳmáḳ* die Rednertribüne besteigen;
ايراد كلام ايتمك *īrâd-i kelâm etmék* das Wort ergreifen, sprechen;
لهنه, عليهنه .... ايراد كلام ايتمك *lehiné, ʿaleyhiné īrâd-i kelâm etmék* pro-, kontra sprechen;
قرعه‌ايله تعيين ايتمك *ḳurʿá-ylá taʿyîn etmék* auslosen;
تذكر ايتمك *tezekkür etmék* beraten, z. B. بر مسئله تذكر ايتمك;
موقع تذكره وضع ايتمك *mewḳýʿ-i tezekküré ważʿ etmék* } zur Beratung vorlegen, bringen, unterbreiten;
„ „ قومق *mewḳýʿ-i tezekküré ḳomáḳ* }
رأی *reʾy* Stimme;
رأی پوصله‌سی *reʾy puṣulasý* Stimmzettel;
رأی صندوغی *reʾy ṣandūġý* Wahlurne;
رأی ويرمك *reʾy wermék* die Stimme abgeben, stimmen;
آرايه وضع ايتمك *ārāyá ważʿ etmék* zur Abstimmung bringen, abstimmen lassen, z. B. بر لايحه آرايه وضع ايتمك;
آرايه مراجعت ايتمك *ārāyá mürājeʿát etmék* zur Abstimmung schreiten, z. B. ويريلن بو ايضاحاتك كافی اولوب اولمديغنه دائر آرايه مراجعت اولنمش ...;
رأی خفی اصولی *réʾy-i ḫafî uṣūlý* System der geheimen Abstimmung;
تعيين اسامی اصولی *taʿyîn-i esāmî uṣūlý* System der namentlichen Abstimmung;
اكثريت آرا *ekṣeriyyét-i ärâ* gewöhnliche Stimmenmehrheit;
اكثريت مطلقه *ekṣeriyyét-i muṭlaḳá* absolute Majorität;
ثلثان اكثريتی *sülüsân ekṣeriyyetí* Zweidrittelmajorität;

تساوئ آرا *tesāwî-i ārâ* Stimmengleichheit;

اقليت *aḳalliyyét* Minorität;

اتفاق آرا *ittifâḳ-i ārâ* Einstimmigkeit;

آلقيش، آلقيشلر *alḳýš, alḳyšlár* Beifall;

سوركلى آلقيشلر *sürekli alḳyšlár* } langanhaltender Beifall;
" امتدادلى *imtidādlý* " }

شدتلى آلقيشلر *šiddetlí alḳyšlár* heftiger, stürmischer Beifall;

اعتراضلر *iʿtirāẓlár* Widersprüche, z. B. Widersprüche auf der Linken;

كورلتى-(لر) *gürültí (-lér)* Lärm, z. B. كورلتى زيادەلشير *gürültí ziyādelešír* der Lärm nimmt zu;

سكونت *sükūnét* die Ruhe, z. B. سكونت اعادە ايديلير *sükūnét iʿādé edilír* die Ruhe wird wiederhergestellt;

اخطار *iḫṭâr* Ordnungsruf;

ايراد كلامدن ممنوعيت *īrâd-i kelāmdán memnūʿiyyét* die Entziehung des Wortes;

تعجيل *taʿjîl* } Dringlichkeit (dringliche Behandlung
استعجال صورتى *istiʿjâl ṣūretí* } einer Vorlage);

استعجال قرارى *istiʿjâl ḳarārý* Dringlichkeitsbeschluß, -erklärung;

مستعجل *müstaʿjél* dringlich;

" غير *ġáyr-i müstaʿjél* nicht dringlich;

قانون لايحەسى *ḳānûn lāʾiḥasý* Gesetzentwurf, -vorlage;

موازنە لايحەسى *müwāzené lāʾiḥasý* Budgetvorlage, -entwurf;

برلشمە *birlešmé* Koalition;

انجمن *enjümén* (parlament.) Ausschuß, Kommission;

دائمى انجمن *dāʾymî enjümén* ständige Kommission.

Die hauptsächlichsten Kommissionen (Ausschüsse) des türkischen Parlamentes sind folgende:

داخليە انجمنى *dāḫiliyyé enjümeni* parlamentarische Kommission (Ausschuß) für innere Angelegenheiten;

" خارجيە *ḫārijiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für auswärtige Angelegenheiten;

" حربيە *ḥarbiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für militärische Angelegenheiten;

عدليه انجمنی *'adliyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Justizwesen;

„ دیوان محاسبات *dīwân-i muḥāsebât enjümení* parlamentarische Kommission für den obersten Rechnungshof;

„ صحیه *ṣyḥḥiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Sanitätswesen;

„ تجارت *tijārét enjümení* parlamentarische Kommission für Handelsangelegenheiten;

„ معارف *me'āryf enjümení* parlamentarische Kommissiom für das Unterrichtswesen;

„ موازنهٔ مالیه *müwāzené-i māliyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Finanzbudget;

„ استدعا *istid'â enjümení* Petitionsausschuß;

„ لائحه *lā'iḥá enjümení* parlamentarische Kommission für Gesetzentwürfe;

„ نافعه *nāfy'á enjümení* parlamentarische Kommission für öffentliche Arbeiten;

„ اورمان و معادن وزراعت *ormán we me'ādýn we zyrā'át enjümení* parlamentarische Kommission für Forst-, Bergwesen und Landwirtschaft;

„ اوقاف و دفتر خاقانی *ewḳâf we deftér-i ḫāḳānî enjümení* parlamentarische Kommission in Angelegenheiten der Wakufstiftungen und der Staatsbuchhaltung;

„ رسومات *rüsūmât enjümení* parlamentarische Kommission für Zölle und Steuern.

II. Verfassungsrechtliche Ausdrücke.

حکومت مشروطه *hükūmét-i mešrūṭé* konstitutionelle Regierung;
قانون اساسی *ḳānûn-i esāsî* die Konstitution, Grundgesetz;
حریت *ḥürriyyét* Freiheit;
مساوات *müsāwât* Gleichheit;
حریت شخصیه *ḥürriyyét-i šaḫṣiyyé* persönliche Freiheit;
سیاسیه „ „ *siyāsiyyé* politische Freiheit;

حقوق حريه *ḥuḳûḳ-i ḥürriyyé* } Freiheitsrechte;
حريت „ „ *ḥürriyyét*
حقوق مقدسهٔ پادشاهى *ḥuḳûḳ-i muḳaddesé-i pādišāhî* die Hoheitsrechte des Sultans;
پادشاهك حقوق سنيه‌سى *pādišāhýñ ḥuḳûḳ-i seniyyesí* die Hoheitsrechte des Sultans;
تبعهٔ دولت عثمانيه‌نك حقوق عموميه‌سى *tebe'á-i dewlét-i osmāniyyeniñ ḥuḳûḳ-i 'umūmiyyesí* die allgemeinen Rechte der osmanischen Untertanen;
حق استدعا *ḥaḳḳ-i istid'â* Petitionsrecht;
حق اشتكا *ḥaḳḳ-i ištikyâ* Beschwerderecht;
حاكميت ملت *ḥākimiyyét-i millét* } Volkssouveränität;
مليه „ „ *milliyyé*
قوهٔ تشريعيه *ḳuwwé-i tešrī'iyyé* } gesetzgebende Gewalt;
قانونيه „ „ *ḳānūniyyé*
اجرائيه „ „ *ijrā'iyyé* Regierungs-(Vollzugs-)gewalt;
عدليه „ „ *'adliyyé* richterliche Gewalt;
مركزيت *merkeziyyét* Zentralisation;
„ عدم *'adém-i merkeziyyét* } Dezentralisation;
توسيع مأذونيت *tewsî'-i me'zūniyyét*
مختاريت *muḫtāriyyét* } Autonomie;
مختاريت اداره *muḫtāriyyét-i idāré*
تشبث شخصى *tešebbüs-i šaḫsî*
موازنهٔ عموميه قانونى *müwāzené-i 'umūmiyyé ḳānūný* Gesetz über das allgemeine Gleichgewicht, Budgetgesetz;
ديون عموميه *düyûn-i 'umūmiyyé* allgem. Staatsschulden;
ديون غير منتظمه *düyûn-i ġáyr-i müntežimé* schwebende Staatsschulden;
ديوان محاسبات *dīwân-i muḥāsebât* oberster Rechnungshof;
مسئوليت وكلا *mes'ūliyyét-i wükelâ* Ministerverantwortlichkeit;
„ مجلس *mejlís-i wükelâ* Ministerrat;
اداره مجلسى *idāré mejlisí* Verwaltungsrat (d. Provinzen, Bezirke etc.);
ادارهٔ عرفيه *idāré-i 'ürfiyyé* Belagerungszustand (état de siège);
دولتك تماميت ملكيه‌سى *dewletiñ temāmiyyét-i mülkiyyesí* territoriale Einheit des Staates;

آداب عموميه *ādâb-i ʿumūmiyyé* öffentliche Sittlichkeit;
مستقل حكومت *müsteḳíll ḥükūmét* freier Staat;
اديانك سربستئ اجراسى *edyānýñ serbestî-i ijrāsí* freie Religionsübung;
امتيازات مذهبيه *imtiyāzât-i mezhebiyyé* kirchliche Privilegien;
دولتك لسان رسميسى *dewletíñ lisân-i resmīsí* offizielle Staatssprache;
مسكن *meskén* } Domizil;
منزل *menzíl* }
مسكن تحريسى *meskén teḥarrīsí* Hausdurchsuchung;
معافيت عسكريهيه مقابل بر بدل *muʿāfiyyét-i ʿaskeriyyeyé muḳābíl bir bedél* Militärbefreiungstaxe;
سربستئ مطبوعات *serbestî-i maṭbūʿât* Preßfreiheit;
ويركودن معافيت *wergiden muʿāfiyyét* Steuerfreiheit.

Anzeigen.

E. von Hoffmeister, *Kairo—Bagdad—Konstantinopel.* Wanderungen und Stimmungen. Mit 11 Vollbildern und 157 Abbildungen sowie einer Kartenbeilage. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1910. gr.-8°, x und 262 Seiten, geb. M. 8.—.

Der durch seine Schilderungen früherer von ihm unternommenen Orientreisen schon vorteilhaft bekannte Verfasser führt uns in dem vorliegenden Buche vor Augen, wie beschwerlich, ja geradezu lebensgefährlich auch heute noch ein Besuch des Hinterlandes von Kleinasien ist, das allerdings, wie zu hoffen steht, in absehbarer Zeit von der sogenannten Bagdadbahn durchzogen sein wird. Der Trasse dieses zukünftigen Schienenstranges folgte oder mußte vielmehr, durch verschiedene Umstände gezwungen, folgen die Route des Reisenden und er faßt deshalb in einem Anhange (S. 244—255) seine Ansicht über das Projekt und die Führung dieser im Bau begriffenen Verkehrsader zusammen, die den Weltverkehr, d. h. den von Europa nach dem Orient gehenden, in noch stärkerem Maße beeinflussen wird als die Eröffnung des Suezkanals. Sind einmal Persien und Indien an sie angeschlossen, so werden Wien und Konstantinopel zwei wichtige Etappen auf diesem ‚indogermanischen Wege' bilden — doch das ist Zukunftsmusik. Vorläufig bedrohen noch wilde Nomaden und fanatische Moslims den friedlichen Reisenden und selbst die wissenschaftlichen Missionen müssen unter militärischem Schutze arbeiten. Der Verfasser, obwohl seines Zeichens Generalleutnant z. D.,

ist übrigens ein halber Gelehrter und mit dem verständnisvollen Auge des eingeweihten Laien hat er die Ruinen von Palmyra und Ninive sowie die Ausgrabungen zu Babylon und Assur — in den beiden letztgenannten Orten war er Gast des ‚Deutschen Hauses', also unter fachkundiger Führung — besichtigt. Seine Ausführungen dürften deshalb mit Interesse von allen gelesen werden, die sich für den gegenwärtigen Stand der Arbeiten an diesen alten Kulturstätten interessieren, zumal er es versteht, seine durch fleißige Lektüre einschlägiger Schriften, von denen er ein stattliches Verzeichnis (S. vi) mitteilt, gewonnenen Kenntnisse auf archäologischem und kulturhistorischem Gebiete geschickt in die Beschreibung der besuchten Örtlichkeiten zu verweben. Unterstützt werden seine Ausführungen durch eine große Menge meistens von ihm selbst gemachter, gelungener Photographien, unter denen die in den schiitischen Wallfahrtsorten Kerbela und Kasimen unter Lebensgefahr aufgenommenen besonders wertvoll sind, da davon meines Wissens keine anderen existieren. J. Kirste.

Jarl Charpentier, *Studien zur indischen Erzählungsliteratur.* I. Paccekabuddhageschichten. (Uppsala Universitets Årsskrift 1908. Filosofi, Språkvetenskap och historiska vetenskapr. 4.) Upsala 1908, Akademische Buchdruckerei Edv. Berling. ix, 174 Seiten.

Dies ist ein ungemein wertvoller Beitrag zur Geschichte der indischen Erzählungsliteratur, der von einer gründlichen Belesenheit in der einschlägigen Literatur und von viel kritischem Sinn zeugt. Den Gegenstand der Abhandlung bilden eine Reihe von jinistischen und buddhistischen Heiligenlegenden, die sich auf Paccekabuddhas, d. h. auf Heilige beziehen, welche die Bodhi durch sich selbst (ohne einen Lehrer) und für sich selbst (nicht um als Lehrer aufzutreten) erlangt haben[1] und als Einsiedler im Himālaya ein beschauliches

[1] Vgl. R. Spence Hardy, Manual of Buddhism, London 1860, p. 37 f. und H. Jacobi in Sacred Books of the East, vol. 45, p. 35 n.

Leben führen. Die erste Untersuchung gilt dem Arindamajātaka des Mahāvastu, der Geschichte eines Königs Arindama, der durch seinen Freund Śroṇika, nachdem dieser ein Paccekabuddha geworden war, dazu bewogen wurde, den Thron aufzugeben und Einsiedler zu werden. Diesem entspricht das Sonakajātaka, Nr. 529 in der Pālisammlung. In das Arindamajātaka ist eine Höllenschilderung eingeschoben, die ein Bruchstück des im Mahāvastu an anderer Stelle vorkommenden narakaparivartasūtram ist und im Pālijātaka Nr. 530, dem unmittelbar auf das Sonakajātaka folgenden Saṃkiccajātaka, eine Parallele hat. In das Arindamajātaka, ebenso wie in das entsprechende Sonakajātaka, ist auch die Parabel von der Krähe im Elefantenaas aufgenommen, die sich in einer anderen Version im Sigālajātaka (Nr. 148 der Pālisammlung) und auch im Pariśiṣṭaparvan des Hemacandra wiederfindet. Der Verfasser unterzieht alle diese Erzählungen und insbesondere die Gāthās des Arindama- und des Sonaka-Jātaka einer genauen Vergleichung, welche ergibt, daß die Gāthās der beiden Jātakas im allgemeinen ziemlich genau übereinstimmen und daher auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen müssen. Die Erweiterung durch die Höllenschilderung, der die im Saṃkiccajātaka entspricht, erklärt der Verfasser damit, ‚daß die Ordnung in der ursprünglichen Jātakasammlung dieselbe war‘ (daß nämlich das Saṃkiccajātaka unmittelbar auf das Sonakajātaka folgte) ‚und der Verfasser des Mahāvastu, da das Motiv der beiden Erzählungen ganz gleich war — ein König und sein Freund, ein Paccekabuddha — die beiden Jātakas in dieser ziemlich ungeschickten Weise zusammenzuschmelzen versuchte‘. Von einer Gleichheit der Motive kann ich nun allerdings in den beiden Jātakas nichts sehen. Saṃkicca ist nicht einmal ein Paccekabuddha. Ich möchte daher noch weiter gehen und glauben, daß die von Charpentier angenommene gemeinsame Vorlage nicht unserer aus Prosa und Gāthās gemischten Sammlung, sondern vielmehr der im Tipiṭaka enthaltenen Jātaka-Gāthā-Sammlung entsprach. Bei dieser Annahme ist es umso leichter erklärlich, daß die Gāthās, die im Jātaka-Kommentar zu zwei Erzählungen verarbeitet wurden und wohl auch zu zwei Erzäh-

lungen gehörten (obwohl das nicht so ganz sicher ist), im Mahāvastu zu einer Erzählung zusammengezogen wurden.

Den Kern der Abhandlung bilden aber die Untersuchungen über die sogenannten ‚vier Paccekabuddhas'. Das sind Geschichten von vier Königen, deren jeder durch irgendeine Kleinigkeit dazu gebracht wird, die Nichtigkeit des Daseins einzusehen, der Sinnenlust zu entsagen und Paccekabuddha zu werden. Im Kumbhakārajātaka (Nr. 408 der Pālisammlung) werden alle vier Geschichten zusammen erzählt. Der König Karaṇḍu von Kaliṅga wird durch einen seiner Früchte beraubten Mangobaum zum Nachdenken veranlaßt und zur Paccekabodhi geführt; König Naggaji von Gandhāra durch die klingenden Armringe einer Frau; König Nimi von Mithilā durch den Anblick von Geiern, die um ein Fleischstück kämpfen und einander zerfleischen; und König Dummukha von Uttarapañcāla durch die Beobachtung, wie ein rasender Stier auf eine Kuh zuläuft und von einem zweiten liebestollen Stier durchbohrt wird. Dieselben Geschichten verfolgt CH. auch bei den Jainas nach Devendras Uttarajjhayaṇaṭīkā (in JACOBIS ‚Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī'). Hier wird Dummukha (Domuha) durch den Anblick einer umgestürzten und geplünderten Indrafahne zur Paccekabodhi geführt, während mit Bezug auf König Nami (= Nimi) die Geschichte von den klingenden Armbändern erzählt wird. Die Geschichte von Nami wird von DEVENDRA als Einleitung zum 9. Abschnitt des Uttarajjhayaṇasutta erzählt, wo in einem Ākhyāna-artigen Dialog zwischen Sakka und Nami zahlreiche zur Asketenliteratur gehörige Verse, die sich auch in buddhistischen und brahmanischen Texten wiederfinden,[1] zusammengetragen sind. Hier findet sich auch der zum Grundstock der Asketendichtung gehörige Vers: ‚Wenn ganz Mithilā brennt, mir verbrennt nichts.' Derselbe Vers kehrt unter anderem auch im Mahājanakajātaka (Nr. 539 der Pālisammlung) wieder. Auch dieses Jātaka gehört zu den Paccekabuddhalegenden und wird von CH. eingehend besprochen. Das Jātaka erzählt, daß die Königin, um

[1] Man vergleiche z. B. Uttarajjh. IX, 34 f. mit Dhammapada 103 f. und Uttarajjh. IX, 48 f. mit Mahābhārata I, 75, 50 (Yayāti).

ihren Gemahl zur Rückkehr zu veranlassen, die Scheunen von Mithilā in Brand stecken läßt, worauf der König die berühmten Worte spricht. Hier und an anderen Stellen dieses Jātaka hat Franke[1] die Ansicht vertreten, daß die Geschichte vom Brand (und die übrigen zu den Versen erzählten Geschichten) erst aus den Versen herausgeklügelt seien. Ch. (S. 106 ff.) hat diese Ansicht mit meines Erachtens durchaus zutreffenden Gründen zurückgewiesen. Wenn er aber bei dieser Gelegenheit Frankes allgemeine Beurteilung der Jātaka-Prosa für unhaltbar erklärt und die Meinung ausspricht, daß man nur da, ‚wo die Prosa bestimmt mit den Gāthās in Widerspruch steht,' sie ‚als ziemlich wertloses Kommentarmachwerk ausmustern' dürfe (S. 107 Anm.), so kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Ich glaube nicht, daß man mit bezug auf die Jātaka-Prosa mehr sagen kann, als daß man sie als ein mit den Gāthās gleichwertiges Zeugnis nicht unbedingt zu verwerfen braucht, wenn kein Widerspruch zwischen ihr und den Gāthās besteht, und daß möglicherweise eine alte Überlieferung in ihr aufbewahrt sein kann. Aber im vorliegenden Falle hat Ch. gewiß Recht, da ja der Brand von Mithilā auch in den Gāthās — und zwar nicht nur im Jātaka, sondern auch im Uttarajjhayaṇa — erwähnt wird.

An die Besprechung des Mahājanakajātaka schließt Ch. eine höchst dankenswerte Untersuchung über den König Janaka (= Mahājanaka = Nimi = Nami) in der brahmanischen, buddhistischen und jinistischen Literatur. Er nimmt an, daß es eine ‚alte metrische Biographie des berühmten Königs und Pratyekabuddha' gegeben habe, von der die erhaltenen Legenden Überreste sind. Er versucht sogar, die Zeit des Königs Janaka zu bestimmen, und glaubt, ihn etwa 1000 v. Chr. ansetzen zu dürfen. Das ist nun allerdings recht gewagt. Mögen auch Janaka und Śvetaketu und Pāṇḍu Zeitgenossen gewesen sein, so verlieren sich doch alle diese Persönlichkeiten zu sehr in dem Nebel der Sage, als daß man da mit Jahreszahlen operieren könnte. Insbesondere gilt das mit Bezug auf Pāṇḍu, den Urahn der Pāṇḍavas. Der Umstand, daß die buddhistische Erzählungs-

[1] WZKM xx, 352 ff.

literatur kaum etwas von den Pāṇḍavas weiß, deutet nach CH. ‚entweder auf sehr hohes Alter oder eher auf junges Datum hin‘. Er folgert aber nur aus der letzteren Alternative, daß die Zeit der Pāṇḍavas ‚nicht viel vor der Buddhas war‘. Ohne den historischen Charakter der Pāṇḍavas bestreiten zu wollen, möchte ich es doch für geraten halten, von solchen Zeitbestimmungen abzusehen.

Mit Recht bringt CH. auch die Legende von dem Videha-König Makhādeva, bezw. Nimi, der durch den Anblick des ersten grauen Haares, das ihm der Barbier zeigt, zur Weltentsagung veranlaßt wird, mit den Paccekabuddhageschichten in Zusammenhang. Auch hier ist es ja ein König, der durch einen geringfügigen Anlaß zur Erkenntnis geführt wird. Wenn aber CH. den Höllenbesuch dieses Königs im Makhādevasutta (Majjhima-Nikāya Nr. 83) und im Nimijātaka mit den episch-paurānischen Legenden von dem frommen König Yudhiṣṭhira, bezw. Janaka, bezw. Vipaścit, der nicht aus der Hölle weichen will, bis er die Verdammten erlöst hat, auf eine gemeinsame Quelle zurückführen will, so kann ich das nicht für so ganz sicher halten. Denn gerade das, was die Pointe der episch-paurānischen Legende ist, daß der fromme König die Hölle nicht verlassen will, fehlt im Makhādevasutta und Nimijātaka.

CH.'s Untersuchungen beschränken sich aber keineswegs auf die religiöse Legendendichtung, sondern erstrecken sich auch auf die profane Erzählungsliteratur. Die jinistischen Legenden, auch die von den Paccekabuddhas, wie sie in den späteren Kommentaren erzählt werden, sind nämlich vielfach mit novellistischen Motiven ausgestattet worden, die ihre Parallelen in Werken wie Kathāsaritsāgara und Daśakumāracarita finden, was dem Verfasser Anlaß zu interessanten Vergleichungen gibt. So schließt sich an die Legende von Dummukha, in welcher ein Lohajaṅgha genannt wird, ein langer Exkurs über den Lohajaṅgha des Kathāsaritsāgara und über den von CH. mit ihm identifizierten Mūladeva. Die Geschichte dieses Mūladeva wird nach JACOBIS ‚Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī‘ übersetzt, und CH. trägt alles zusammen, was wir aus der Literatur über diese interessante Persönlichkeit — er ist Künstler und Zauberer,

auch ein ‚Herr der Gauner' (dhūrtapati) und, wie Ch. ziemlich wahrscheinlich macht, Verfasser eines Kāmaśāstra und als solcher Vorläufer des Vātsyāyana — wissen. Etwas gewagt ist jedoch der Versuch Ch.'s, die Zeit des Mūladeva zu bestimmen. Weil Mūladeva bei Somadeva mehrmals als eine große Berühmtheit genannt wird, Somadeva aber ‚wohl ziemlich sicher dies wie beinahe alles andere aus Guṇāḍhya geschöpft hat', möchte er den Mūladeva ‚ins zweite oder erste vorchristliche Jahrhundert' setzen. Er nimmt dabei mit Bühler — gegen Speyer — an, daß Guṇāḍhya dem ersten oder zweiten Jahrhundert nach Chr. angehört. Nun ist es keineswegs ‚wohl ziemlich sicher', daß Mūladeva auch schon dem Guṇāḍhya bekannt war, und selbst wenn er in Guṇāḍhyas Bṛhatkathā schon genannt wäre, so braucht er deshalb nicht gleich ein paar hundert Jahre älter zu sein. Mir scheint es auch hier ratsamer, auf derartige Zeitbestimmungen vorläufig zu verzichten.

Weit wichtiger sind die in die Legende vom Paccekabuddha Naggaji eingeschobenen novellistischen Erzählungen, vor allem die Erzählung von der überaus klugen Kaṇayamañjarī, die der König heiratet und die ihn dadurch fesselt, daß sie jede Nacht ihrer Zofe eine spannende Geschichte zu erzählen beginnt, die der König mit anhört und auf deren Fortsetzung in der folgenden Nacht er so begierig ist, daß er nur mehr die eine Gemahlin zu sich kommen läßt. Schon Pavolini und J. J. Meyer haben an Scheherezade und ‚Tausend und eine Nacht' erinnert. Ch. hält den Zusammenhang für unzweifelhaft und gründet darauf eine Reihe von allerdings sehr kühnen Hypothesen, welche die Vorgeschichte der ‚Tausend und eine Nacht' in Indien aufklären sollen. Man nimmt an, daß der Kern des großen arabischen Erzählungswerkes, wie er in der Zeit von 950—1000 existierte, die Übersetzung eines Pehleviwerkes Hezár afsáneh, ‚Die tausend Erzählungen,' war, das in der Sassanidenzeit entstand, und zwar vermutlich aus irgendeinem indischen Dialekt übertragen wurde. Nun gibt es aber in Indien kein Werk, das diesem Pehlevibuch entspräche, denn an die Bṛhatkathā ist nicht zu denken, da die Rahmenerzählung ganz verschieden ist. Ch. vermutet daher,

daß die Quelle ein in der Zeit von 400—500 n. Chr. entstandenes jinistisches Werk sei, in dem innerhalb einer gemeinsamen Rahmenerzählung von der klugen Königin und ihrer Sklavin allerlei Geschichten vereinigt waren, von denen einige in kürzester Fassung bei den Jaina-Kommentatoren des 11. Jahrhunderts aufbewahrt sind. Daß sich (mit Ausnahme der Rahmenerzählung) keine der jinistischen Geschichten in ‚Tausend und eine Nacht' wiederfindet, darüber setzt sich CH. allzuleicht mit der Bemerkung hinweg, daß es von jenem Grundwerk verschiedene Rezensionen gegeben haben wird. Und trotzdem es in den Jaina-Kommentaren nur einige wenige Erzählungen sind, die der Kaṇayamañjarī in den Mund gelegt werden, während schon das Pehleviwerk den Titel ‚Die tausend Erzählungen' erhielt, was immerhin, wenn es auch nicht wörtlich genommen wird, auf eine recht große Anzahl von Geschichten hindeutet, stellt CH. einen förmlichen Stammbaum auf, der die Entstehung von ‚Tausend und eine Nacht' aus einem jinistischen und weiterhin aus einem noch älteren, vorchristlichen indischen Erzählungswerk klipp und klar dartun soll. Mir scheint das doch etwas zu voreilig. Und der Wert der Untersuchungen CH.'s scheint mir nicht in diesen gewagten Hypothesen, sondern darin zu liegen, daß sie zu weiteren Forschungen und Vergleichungen auf dem Gebiete der arabisch-indischen Erzählungsliteratur anregen. Denn dafür, daß die Heimat des Grundstockes der ‚Tausend und eine Nacht' in Indien zu suchen sei, sprechen allerdings gute Gründe, vor allem der, daß das Hauptmotiv der Rahmenerzählung — die Erzählung von Geschichten zur Abwendung irgendeiner Gefahr — in Indien öfters wiederkehrt. Aber es wird noch sehr vieler und eingehender Untersuchungen bedürfen, ehe wir die indischen Quellen des großen arabischen Erzählungswerkes mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen imstande sein werden, um einen förmlichen Stammbaum aufzustellen.

Von einer gewissen Raschheit und Voreiligkeit in bezug auf Vermutungen und Schlußfolgerungen wird man den Verfasser kaum freisprechen können. Daß eine Fabel, die im Kathāsaritsāgara steht, auch bei Peter Alphonsus vorkommt, beweist für CH. schon, daß sie

auf Guṇāḍhya zurückgeht. Er ist überhaupt vielzusehr geneigt, alles, was Somadeva und Kṣemendra haben, auch schon für Guṇāḍhyas Bṛhatkathā anzunehmen, z. B. die Vetālageschichten. F. Lacôte hat diesen Glauben durch seine Untersuchungen über Guṇāḍhya[1] sehr erschüttert. Aber überhaupt sollte man bei der Märchenforschung nie vergessen, daß die Wanderung von einzelnen Märchenmotiven, die Wanderung von vollständigen Geschichten und die Wanderung ganzer Märchensammlungen durch Übersetzungen und Bearbeitungen in fremden Sprachen drei verschiedene, wohl auseinanderzuhaltende Dinge sind.

Voreilig ist wohl Ch. auch in der Annahme von Gleichheit der Motive und Zusammenhängen zwischen Erzählungen. So kann ich trotz der übersichtlichen Zusammenstellung (auf S. 45) zwischen der jinistischen Erzählung von Dummukha und dem Sabhākriyāparvan im Mahābhārata keine Ähnlichkeiten sehen, die auch nur einigermaßen genügend wären, einen Zusammenhang anzunehmen. König Jaya läßt sich, um etwas zu besitzen, was andere Könige nicht haben, von Baumeistern eine Citta-Sabhā, eine Gemäldehalle, bauen; dabei finden die Arbeiter ein wunderbares Diadem, durch welches der König zwei Gesichter erhält; in kurzer Zeit ist die Halle fertig und wird feierlich eingeweiht. Im Mahābhārata will sich der Asura Maya dem Arjuna dankbar erweisen und baut auf Anraten des Kṛṣṇa eine wunderbare Sabhā, für die er das Material von Edelsteinen aus der Ferne herbeibringt; ebendaher bringt er die Wunderkeule für Bhīma und die wunderbare Muscheltrompete für Arjuna. Dann baut er in 14 Monaten eine wunderbare Halle, zu deren Einweihung Yudhiṣṭhira ein großes Fest gibt. Ich kann zwischen diesen zwei Geschichten keine allzu große Ähnlichkeit finden. Ebenso kann ich, wenn König Sāyaṇīya aus Angst vor dem herannahenden Feinde an Durchfall stirbt, darin keine Ähnlichkeit mit dem Motiv von dem Kobold finden, ‚dessen Herz an einer sicheren Stelle aufbewahrt war, jedoch endeckt wurde, und der immer kränker wurde, je mehr man seinem Herzen nahte, und schließlich, wenn es sein Feind in die

[1] Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, Paris 1908.

Hand nahm, starb‘ (S. 50). Ebenso voreilig ist es, wenn CH. (S. 140) auf Grund der Geschichten von Bhīma und Duḥśāsana im Mahābhārata und von Dama und Vapuṣmat im Mārkaṇḍeya-Purāṇa erklärt, daß ‚in der vedischen Zeit‘ ‚offenbar Menschenopfer und sogar wohl Kannibalismus, falls sie auch nicht direkt vorkamen, nicht zu den allerunerhörtesten Dingen‘ gehörten.

Mit großer Eile scheint auch der Druck des Werkes vor sich gegangen zu sein, denn es wimmelt von Druckfehlern und Sprachfehlern. So dankbar wir den nichtdeutschen Kollegen dafür sein müssen, daß sie überhaupt deutsch schreiben, so sind doch die allzu vielen Verstöße gegen die deutsche Sprache störend, und der Herr stud. phil. E. STUMPP, dem der Verfasser im Vorwort für die Durchsicht der Arbeit seinen Dank ausspricht, hat seine Sache recht schlecht gemacht. Doch das sind wirklich nur ‚Schönheitsfehler‘ und ich erwähne sie nur, weil diese bei künftigen Arbeiten des Verfassers gewiß leicht zu vermeiden sein werden. Der große wissenschaftliche Wert der Abhandlung wird durch diese Mängel kaum beeinträchtigt; und die tüchtige Arbeit läßt uns nur hoffen und wünschen, daß wir dem Verfasser recht oft auf diesem Felde der Forschung begegnen mögen.

M. WINTERNITZ.

MRS. RHYS DAVIDS, M. A., *Psalms of the Early Buddhists. I. Psalms of the Sisters.* London, Published for the Pali Text Society by HENRY FROWDE, 1909. P. XLII, 200. 8°.

In mehr als einer Beziehung ist die kleine Sammlung von Therīgāthās für uns interessanter als die der Theragāthās. Letztere sind im großen und ganzen von den anderen buddhistischen Mönchsdichtungen — den Versen des Dhammapada, Suttanipāta u. a. — ihrem Inhalte nach nicht wesentlich verschieden. Was sie auszeichnet, das ist das stärker hervortretende lyrische Moment. Wir finden in den Liedern der Mönche mehr Stimmungsbilder und namentlich auch Naturbilder, als sonst in der buddhistischen Dichtung. Stimmungs-

bilder finden wir auch in den Therīgāthās, den Liedern der Nonnen, während Naturbilder in ihnen weit seltener sind. Hingegen sind sie uns sowohl in literarischer als auch in kulturgeschichtlicher Beziehung ungemein wertvoll durch die Lebensbilder, die sie uns vorführen. Es gibt wenige Werke in der altindischen Literatur, die uns einen so tiefen Einblick in das gesellschaftliche Leben der alten Zeit, insbesondere in das Frauenleben gewähren, als diese Lieder der Nonnen. Es ist darum mit Freude zu begrüßen, daß uns die ausgezeichnete Kennerin der Paliliteratur, Mrs. Rhys Davids, eine neue Übersetzung dieser Lieder beschert hat. Der Weihnachtstag hat uns das prächtige Buch — in schönem Gewande, mit einer Reihe von herrlichen, stimmungsvollen Bildern geschmückt — auf den Tisch gelegt. Und es ist so recht zu einer Weihnachtsgabe geeignet. Denn bei aller Wissenschaftlichkeit ist es doch ein Buch, das mit dem Herzen geschrieben ist. Mrs. Rhys Davids versteht es wie wenige, sich mit wahrer Liebe und innigem Verständnis in das Fühlen und Denken jener altbuddhistischen Mönche und Nonnen hineinzuleben. Das geht aus jeder Zeile ihrer Übersetzungen hervor, die doch andrerseits den strengsten philologischen Anforderungen gerecht werden. So unbestritten das Verdienst Karl Eugen Neumanns als des ersten Übersetzers dieser Lieder bleibt — ‚pioneers had been step-cutting before me, and all honour to pioneers', sagt die neue Übersetzerin selbst mit bezug auf die Arbeit ihres Vorgängers — so bezeichnet doch diese neue Übersetzung einen bedeutenden Fortschritt in der Erklärung dieser nicht immer leicht zu verstehenden Dichtungen. Mrs. Rhys Davids hat aber nicht nur den Text der Gāthās übersetzt, sondern auch die Einleitungen und Erzählungen, mit denen der Kommentator Dhammapāla in seiner Paramattha-Dīpanī die Strophen erläutert hat. Sie schreibt diesem Kommentar, ohne ihm blindlings zu vertrauen, doch eine weit größere traditionelle Bedeutung zu, als es Neumann tut. Aber so gering man auch den historischen Wert der im Kommentar mitgeteilten Nachrichten einschätzen mag, und so wenig auch oft die Erzählung des Kommentators mit den Versen im Einklang steht, so enthält doch Dhammapālas

Kommentar eine Anzahl außerordentlich wertvoller buddhistischer Legenden, die für die Geschichte der buddhistischen Erzählungsliteratur von Wichtigkeit sind. Hat er uns doch die berühmte Erzählung von der Kisāgotamī und dem Senfkorn erhalten. Und von derselben Art sind manche andere der vom Kommentator mitgeteilten Legenden. Allerdings sind viele einleitende Erzählungen auch nur ganz plumpe, *ad hoc* gemachte Erfindungen. Und mitunter wirkt die Prosa des Kommentars geradezu wie ein kalter Wasserstrahl, der von der Poesie der Verse nichts übrig läßt. So wird z. B. das schöne Gedicht von der getrösteten Mutter (127—132) vom Kommentator in eine Rahmenerzählung eingehüllt, die von fünfhundert Frauen berichtet, die alle, nachdem sie ihr Kind verloren, von derselben Therī getröstet worden. Und das alles nur, weil die Verse von der Tradition einer Pañcasatā Paṭācārā zugeschrieben werden, was der Kommentator als ‚Paṭācārā, die Bekehrerin von Fünfhundert' auffaßt. Neumann übersetzt pañcasatā recht gezwungen als ‚die fünfmal Feine', indem er es von pañcasmṛtā herleitet, trotzdem dieses Epitheton sonst nicht vorkommt. Es fragt sich, ob die Namen, denen die Verse zugeschrieben werden, überhaupt einen traditionellen Wert besitzen, ob sie nicht viel mehr das Werk der Kompilatoren und Kommentatoren sind, als das Ergebnis einer wirklichen Überlieferung aus der alten Zeit. Meint doch Mrs. Rhys Davids selbst, daß nicht einmal die gläubigen Buddhisten die Theragāthās und Therīgāthās für die *ipsissima verba* der Theras und Therīs halten, denen sie zugeschrieben werden. Aber was für einen historischen Wert haben diese Namen dann noch für uns? Warum brauchen wir uns denn dann überhaupt daran zu kehren, daß die Verse einer Pañcasatā Paṭācārā zugeschrieben werden?

Eines aber scheint mir sicher — und darin kann ich der Übersetzerin nur beistimmen — daß jedenfalls Frauen die Verfasserinnen der Therīgāthās, wenigstens der Hauptmasse derselben, gewesen sein müssen. Mit Bezug auf die ganze alte Paliliteratur sagt K. E. Neumann in der Vorrede zu seinen ‚Liedern der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos': ‚Die Lieder und die Texte überhaupt, Sprüche wie Reden,

müssen von einer künstlerisch hochbegabten Persönlichkeit gestaltet worden sein, einem Manne, der dem Ganzen seinen Geistesstempel aufgeprägt hat‘ usw. Ich glaube, daß Neumann damit nur sagen will, daß eine Persönlichkeit — Dichter und Diaskeuast zugleich — die Lieder und Reden in eine literarische Form gegossen hat, ähnlich etwa, wie sich Dahlmann das ‚einheitliche‘ Mahābhārata denkt. Daß er damit die Autorschaft aller Gāthās, auch der Therīgāthās, gerade ‚einem Manne‘ zuschreiben wollte, wie es Mrs. Rhys Davids auffaßt, scheint mir aus Neumanns Worten nicht hervorzugehen. (Ich glaube allerdings auch gar nicht, daß ‚eine künstlerisch hochbegabte Persönlichkeit‘ die Suttas und Gāthās des Kanons ‚gestaltet‘ habe. Dafür findet sich viel zu viel Verschiedenartiges nebeneinander, Banales neben Tiefsinnigem, nüchternste pedantische Prosa neben echter und oft schwungvoller Poesie, überhaupt sehr viel Minderwertiges neben Hochwertigem.) Immerhin möchte ich auf die Gründe hinweisen, die ganz entschieden dafür sprechen, daß die Therīgāthās Frauendichtungen sind. Die Mönche hatten nie so viel Sympathie für die weiblichen Mitglieder der Gemeinde — man denke nur an die Schwierigkeiten, welche Gotama nach der Überlieferung seiner Ziehmutter machte, als diese einen Nonnenorden gründen wollte, oder gar an die Vorwürfe, die dem Ānanda im Kanon wegen seiner frauenfreundlichen Haltung gemacht werden — daß wir ihnen zutrauen könnten, sie hätten diese aus den Herzen von Frauen gesungenen Lieder verfaßt. Aus demselben Grunde wäre es auch den Mönchen nie eingefallen, den Frauen Lieder zuzuschreiben, wenn nicht eine unanfechtbare Überlieferung in diese Richtung gewiesen hätte. Mit Recht weist auch Mrs. Rhys Davids auf die Verschiedenheit in Sprache, Gefühl und Ton zwischen den Therī- und Theragāthās hin. Und man braucht nnr die beiden Sammlungen hintereinander zu lesen, um zu der Überzeugung zu kommen, daß in den Therīgāthās öfters eine persönliche Note angeschlagen wird, die den Theragāthās fremd ist.

An dem schönen Buch, für das wir der feinsinnigen Übersetzerin ebenso wie der rührigen *Pali Text Society* zu herzlichem

Danke verpflichtet sind, hätte ich nur eines auszusetzen — den Titel. Mit dem Worte ‚Psalm' verbinden wir doch einen so ganz bestimmten Begriff, wir denken unwillkürlich an die hebräischen Dichtungen, die mit den buddhistischen so gar nichts gemein haben, daß es mir wenigstens geradezu widerstrebt, die Mönchs- und Nonnenlieder als ‚Psalmen' zu bezeichnen. Aber vielleicht denken andere anders.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mitteilungen.

Nachträge. — In dem Artikel ‚*Der Suparṇādhyāya, ein vedisches Mysterium*‘, glaube ich erwiesen zu haben, daß der Suparṇādhyāya ein kultliches Drama ist. Die auf S. 331 ff. und namentlich auf S. 336 ff. vorgebrachten Argumente halte ich für schlechterdings unwiderleglich. Bei der großen Wichtigkeit der in diesem Artikel behandelten Frage möchte ich hier noch einige Nachträge bringen, die teils das Gesagte stützen, teils Einzelheiten berichtigen.

1. Wenn wir in der Odyssee VIII, 96 ff. und XXII, 330 ff. von Sängern hören, welche die Schmausenden in Königspalästen durch ihre Gesänge erfreuen, so dürfen wir daraus schließen, daß es zur Zeit der Abfassung dieser Stellen an den griechischen Fürstenhöfen Sitte war, die Mahlzeiten durch Gesänge zu würzen, oder zum mindesten, daß dem Dichter und seinen Hörern diese Sitte noch allgemein bekannt war. Ein ähnlicher Schluß gilt für unsere mittelhochdeutschen Epen, wenn sie bei der Schilderung von Hoffesten regelmäßig berichten, daß dabei Turniere stattfanden. Die Ereignisse, welche in diesen Epen geschildert werden, mögen so sagen- und märchenhaft oder mythisch sein, wie sie wollen: wo die Dichter ohne besondere Motivierung eine derartige Sitte als etwas Selbstverständliches erwähnen, sind ihre Werke genau so vollgiltige Zeugnisse wie historische Schriften. Es ist selbstverständlich, daß diese Bemerkung auch für Indien gilt. Wie wir aus Somadevas Märchenepos ein lebendiges Bild des indischen Lebens im allgemeinen gewinnen, so gewähren uns die heroischen Epen einen im ganzen

gewiß treuen Einblick in das Leben der Fürsten und der Asketen in alter Zeit. Die Heldentaten und die Kasteiungen mögen zum Teil selbst maßlos übertrieben sein, etwa wie die *milte* der Fürsten und ihre gewaltigen Kämpfe in unserem Nationalepos; im übrigen aber ist die Lebensweise der Bevölkerungsklassen, für welche diese Dichtungen geschaffen wurden, ohne Zweifel nach dem Leben gezeichnet.

Finden wir also in einem altindischen Epos eine nicht weiter motivierte Angabe über eine Gelegenheit, bei der ein Drama aufgeführt wurde, so werden wir annehmen müssen, daß zur Zeit der Abfassung dieses Stückes bei anderen gleichen Gelegenheiten ebenfalls Dramen aufgeführt wurden. Schon SYLVAIN LÉVI hat in seinem *Théatre Indien*, S. 327 f. auf die für die Geschichte des indischen Dramas wichtige Stelle Harivaṃśa II, 91 hingewiesen. In dieser Stelle liegt nun, was meines Wissens bis jetzt nicht beachtet worden ist, ein einwandfreies Zeugnis für die Aufführung von Dramen bei Opferfesten, also aller Wahrscheinlichkeit nach für kultliche Dramen vor. Wir lesen daselbst:

वाजिमेधे च संप्राप्ते वसुदेवस्य भारत ॥ २४ ॥
तस्मिन्यज्ञे वर्तमाने प्रवेशार्थं सुरोत्तमौ ।
चिन्तयामासतुर्वीरौ देवराजाच्युतावुभौ ॥ २५ ॥
तत्र यज्ञे वर्तमाने सुनाट्येन नटस्तदा ।
महर्षींस्तोषयामास भद्रनामेति नामतः ॥ २६ ॥
तं वरेण मुनिश्रेष्ठाश्छन्दयामासुरात्मवत् ।
स वव्रे तु नटो भद्रो वरं देवेश्वरोपमः ॥ २७ ॥
देवेन्द्रकृष्णाच्छन्देन सरस्वत्या प्रचोदितः ।
प्रणिपत्य मुनिश्रेष्ठानश्वमेधे समागतान् ॥ २८ ॥

नट उवाच ।

भोज्यो द्विजानां सर्वेषां भवेयं मुनिसत्तमाः ।
सप्तद्वीपां च पृथिवीं विचरेयमिमामहम् ॥ २९ ॥
प्रसिद्धाकाशगमनः शक्तुवांश्च विशेषतः ।
अवध्यः सर्वभूतानां स्थावरा ये च जङ्गमाः ॥ ३० ॥
यस्य यस्य च वेषेण प्रविशेयमहं खलु ।

मृतस्य जीवतो वापि भाव्येनोत्पादितस्य वा ॥ ३१ ॥
सतूर्यस्तादृशः स्यां वै जरारोगविवर्जितः ।
तुष्येयुर्मुनयो नित्यमन्ये च मम सर्वदा ॥ ३२ ॥
एवमस्त्विति संप्रोक्तो ब्राह्मणैर्नृपते नटः ।
सप्तद्वीपां वसुमतीं पर्यटत्यमरोपमः ॥ ३३ ॥

‚Als aber das Roßopfer Vasudevas gekommen war [24], da dachten, als das Opfer vor sich ging, die beiden besten Götter, die Helden beide, [nämlich] der Götterkönig und Viṣṇu, nach, wie sie den Eintritt [der Götter in die Stadt des Asura-Fürsten Vajranābha] ermöglichen könnten [25]. Während das Opfer dort vor sich ging, erfreute ein Schauspieler namens Bhadra die großen Ṛṣi mit einem guten Schauspiel [26]. Und die trefflichen Muni gewährten ihm eine Wahlgabe wie sich selbst. Der Schauspieler Bhadra aber, der dem Herrn der Götter glich, wählte folgende Wahlgabe [27], von Sarasvatī angetrieben durch den Wunsch des Götterkönigs und Kṛṣṇas, indem er vor den besten Muni niederfiel, welche sich bei dem Roßopfer versammelt hatten [28].‘

Der Schauspieler sprach:

‚Allen Doppeltgeborenen, trefflichste Muni, möge ich Genuß gewähren; und es sei mir verstattet, diese aus 7 Kontinenten bestehende Erde zu durchwandern [29], hervorragend fähig, imstande, in der Luft zu gehen, untötbar für alle Wesen, die da gehen und stehen [30]. Ich möge auftreten können in irgendeines [Wesens] Gestalt, eines toten oder lebenden oder in Zukunft entstandenen [31]. Unter Musikbegleitung möchte ich ein solcher sein [wie ich es eben beschrieben habe], frei von Alter und Krankheit; und immer mögen sich die Muni meiner erfreuen und auch die andern [32].‘ Die Brahmanen sagten zu ihm: ‚So sei es!‘, und der Schauspieler wanderte, einem Unsterblichen gleich, über die aus 7 Kontinenten bestehende Erde [33].

Es mag dahingestellt bleiben, ob in dieser Stelle etwa noch eine Erinnerung daran vorliegt, daß das weltliche Drama aus dem kultischen erwachsen ist; aber das kann nicht bezweifelt werden,

daß hier ein sicheres Zeugnis für die Aufführung von Dramen bei Opferfesten vorliegt. Und diese Sitte muß sich ziemlich lange gehalten haben, da die auf denselben Dichter zurückgehende Schilderung des Dramas in II, 93 schon deutlich auf das spätere klassische Drama hinweist, in welchem der Vidūṣaka eine stehende Person ist. Haben wir hier nicht ein bestimmtes Zeugnis für die Verbindung der alten kultlichen Dramen mit dem klassischen Drama, welche WINTERNITZ Bd. XXIII, S. 110 dieser Zeitschrift vermißt? Und spricht nicht der Umstand, daß die meisten Saṃvāda im Ritual keine Verwendung haben, dafür, daß sie außerhalb desselben stehen, aber wie das im Harivaṃśa erwähnte Drama bei Gelegenheit von Opferfesten vorgetragen wurden?

2. Suparṇādhyāya 21, 4 ist Gespräch zwischen Vinatā und Aruṇa und Vinatā und Garuḍa, und die Worte sind so zu verteilen:

[Vinatā:]

Bruderlos durch den Bruder ist Garuḍa durch Aruṇa, sohnlos [durch Aruṇa] ist Śuṅgā, Vinatā, die Suparṇī.

[Aruṇa:]

Wahrlich, Mutter, Aruṇa geht sicherlich nicht.

[Vinatā zu Garuḍa:]

Geh du selbst [d. h. allein] nach dem dritten Himmel als Soma-Räuber!

Mit dieser Stelle verhält es sich also ähnlich, wie mit den S. 331, 6 f. angeführten Strophen 14, 3 und 27, 1.

3. 22, 4 ist wie 6, 4 zu lesen वेदाव गत्वा: ‚Laß uns gehen, es zu erkunden!‘

4. S. 330, Abschnitt 2: ‚Der ganze Streit dreht sich also um die Schärfe der Augen, ein Zug, der in den uns erhaltenen Brāhmaṇa-Versionen fehlt.‘ Letztere Angabe ist irrig. Der erwähnte Zug findet sich tatsächlich ŚBr. III, 6, 2, 3.

5. Druckfehler: S. 274, 3 lies ‚eine‘ st. ‚einer‘; S. 289, Anm., Z. 6 Uktapratyuktam; S. 322, Z. 7 v. u. ‚der‘ st. ‚des‘; S. 344, Anm. Z. 4 ‚und in ihr nicht existiert hätte‘; S. 346, Z. 2 v. u. ‚nur‘ st. ‚nun‘.

6. Prof. Hanns Oertel weist mich darauf hin, daß ‚Adolf Holtzmann im Jahre 1854 (in seinen Untersuchungen etc. p. 168) ganz ähnliche Ansichten vorgetragen hat‘, wie Windisch. Er bemerkt ferner: ‚Nicht uninteressant sind die Bemerkungen Ermans über Auslassung der Rahmenerzählung im koptischen Gedichte „Archellites und seine Mutter“ (in Abh. d. Berliner Akad. 1897, p. 4, und besonders p. 21—21) mit dem Verweise auf Lane, Manners and customs, ii, 117. — Mit bezug auf Ihre Bemerkung S. 295 (in fin.) hat sich mir, je länger ich mich mit der Vergleichung von Brāhmaṇatexten beschäftige, desto mehr die Ansicht befestigt, die ich schon JAOS xviii, 1896, p. 16; xxiii, 1902, p. 325 und AJPhil. xx, 1899, p. 446 vorgetragen habe, daß es nämlich nicht nur vorbrahmanische *itihāsa*-Sammlungen, sondern auch fest redigierte exegetische Sammlungen gab.‘

7. Ein anderer Gelehrter tritt für das Zeugnis des Jātaka ein und schreibt mir: ‚Nun sind Ihnen aber die Untersuchungen von Kern, Lüders u. aa. über das J. besser bekannt als mir. Es steht daraus doch fest, daß beim J. Verstext und Kommentar durch eine weite Kluft geschieden sind, dieser von Mißverständnissen wimmelt. Die Sprachform ist deutlich jünger als die der Prosa in kanonischen Schriften. Andererseits ist es grundsätzlich ebenso zulässig, das Jātaka zur Beurteilung vedischer Textformen zu benutzen, als außerindische Riten zur Beurteilung altindischer. Bei beiden wird vom Bekannten und Zugänglichen auf das Unbekannte ein Rückschluß gemacht.‘

Dem letzten Einwurf könnte ich nur dann zustimmen, wenn wir zwischen Jātaka und Ṛ̥V. keine Muster der alten brahmanischen Erzählungsformen hätten. Da uns solche aber in großer Menge in den Brāhmaṇas und in prosaischen Stücken des MBh vorliegen, welche der Form der Jātaka widersprechen, und da auch in der späteren Erzählungsliteratur der Brahmanen wie der Jaina in Prosa eingelegte Saṃvāda nicht vorkommen, so schließe ich, daß die in manche Jātaka eingelegten Saṃvāda Teile epischer Dichtungen oder ganze oder fragmentarische Dramen sind, wie ein solches unzweifelhaft im Sauparṇa vorliegt.

Der Umstand, daß die Prosa mit dem Versmaterial des Jātaka sehr oft im Widerspruch steht, beweist nur, daß an solchen Stellen der Verfasser der Prosa nicht mit dem der Strophen identisch ist; er beweist aber nichts für den Ursprung und die ursprüngliche Verwendung dieser Strophen. Sie können Kathāsaṃgraha-Strophen sein, können auch epischen und dramatischen Dichtungen oder śāstras entlehnt sein. Und dies alles ist im Jātaka ganz offensichtlich der Fall, ebenso wie in der späteren brahmanischen und jinistischen Erzählungsliteratur. So gut Pūrṇabhadra seine Strophe I, 211 der Śakuntalā Kālidāsas entlehnt und so gut der Suparṇādhyāya in das MBh eingearbeitet ist, so gut kann der oder können die Sammler und Bearbeiter der Jātaka-Strophen die dramatische Literatur ebenso geplündert haben, wie die des Epos und der Śāstra. Die Widersprüche zwischen Prosa und eingelegten Strophen finden sich ebenso in der brahmanischen Literatur. Vgl. WZKM XXIII, S. 346 Bemerkung zu S. 285; Tantrākhyāyika, Übers. II, S. 72, Anm. 6 und I, Kap. III, § 6 zu III, IV (S. 137).

Wollen wir nicht einen Ausflug in die Gefilde unbegründeter Hypothesen machen, sondern auf dem Boden der Tatsachen bleiben, so ergibt sich für die Entwicklung der indischen Erzählungsliteratur Folgendes:

Die ältesten erhaltenen Erzählungen der Inder sind in reiner Prosa abgefaßt. Erst im elften Buche des ŚBr. und im siebenten des ABr, also im späteren Teile dieser Werke, finden wir zwei Erzählungen, in welche metrische Bestandteile eingemischt sind. Über deren Charakter vgl. WZKM XXIII, 287 ff. Spärliche Einlagen von entlehnten Hymnen und Sentenzen und äußerliche Verbindungen von prosaischem und metrischem Bericht, letzterer offenbar entlehnt, begegnen in prosaischen Erzählungen des MBh. und der Purāṇa.[1] Die nächste Stufe liegt im Tantrākhyāyika und seinen Abkömmlingen, in der Vetālapañcaviṃśatikā, der Śukasaptati und ähnlichen Werken

[1] WZKM XXIII, 285 ff. 346. — Auch in späterer Zeit kommt es noch vor, daß eine Erzählung in Prosa begonnen und in entlehnter metrischer Fassung vollendet wird; vgl. ZDMG LVII, 680 ff.

vor: prosaische Erzählung mit **zahlreichen** eingestreuten Sentenzen und Zitaten aus Śāstras und der Kunstdichtung, vereinzelt auch Erzählungsstrophen.[1] Endlich nach diesem Vorbild die Campū-Dichtung, in der die Strophen von den Verfassern selbst gedichtet sind; daneben die rein prosaische Erzählungsform im Kunstroman.

In die spätere Zeit der Brāhmaṇas zurück läßt sich bereits die rein metrische Erzählung verfolgen.

Die Kathāsaṃgraha-Strophen in Werken von der Struktur des Tantrākhyāyika sind mindestens zum Teil ebenfalls Zitate, Sentenzen, welche zum Beleg auf eine bekannte Erzählung verweisen; und die regelmäßige Anknüpfung der Erzählung durch Formeln wie: **करटकः। कथं चैतत्। दमनकः।** zeigt, daß die Erzählungen **अर्थकथाः** im Sinne der buddhistischen sind. Die jüngere Sprachform der *aṭṭha-kathā* beweist nur, daß die auf uns gekommene Jātaka-Rezension jünger ist, als die Hauptmasse der kanonischen Texte. Auf die Urform des Jātaka verstattet sie ebensowenig Schlüsse, als etwa die auf uns gekommenen Rezensionen des MBh, einzeln genommen, auf die Urform des großen Epos, oder als die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra oder SPξ oder das Tantrākhyāna auf ihre jetzt glücklich wiedergefundene Quelle.

Die Natur des PHAYREschen Jātaka-Ms. müßte erst genau festgestellt werden; vgl. den Aufsatz ‚Über einige Handschriften von Kathāsaṃgraha-Strophen', ZDMG LXIV, Heft 1. Sollte sich aber als **bestimmtes** Resultat ergeben, daß in ältester Zeit im Jātaka wirklich nur die Strophensammlung bestanden hätte, so läge hier lediglich **ein Fall aus der Pāli-Literatur** vor, der irgendwelche Schlüsse auf die **vedische** Literatur umsoweniger verstattete als — abgesehen von sonstigen Verschiedenheiten in den Formen brahmanischen und buddhistischen Schrifttums — die Brāhmaṇas und die spätere brahmanische Erzählungsliteratur jede Verbindung des ṚV. mit diesem Strophen-Jātaka unmöglich machen würden.

JOHANNES HERTEL.

[1] Wie solche Erzählungsstrophen oft erst später in die Texte kommen, dazu vgl. z. B. Tantrākhyāyika, Ausgabe 133, 14 (der Einschub in β).

Zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift. — W. BANG äußert sich Band 23, S. 418 zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift, die A. v. LE COQ in *Köktürkisches aus Turfan* (Sitzungsber. Berlin 1909, S. 1047 ff.) bearbeitet hat, und die durch den Stoff (Papier) und das Auftreten bisher unbekannter Schriftzeichen ein besonderes Interesse haben. Er deduziert so: ‚Die „uigurische" Schrift diente nach Ausweis des Denkmals von Kara Balgassun noch 825—832 auch zur Fixierung des Sogdischen; die „köktürkische" war um dieselbe Zeit, etwas ergänzt, das Vehikel für das Toquz-Oγuzische (das, teilweise jedenfalls, mit dem Uigurischen identisch war). Was hindert uns da, die von A. v. LE COQ veröffentlichten Stücke in köktürkischer Schrift für Toquz-Oγuzisch zu halten?' Die Hauptsache dabei ist der logische Schluß: köktürkische Schrift dient dem Toquz-Oγuzischen — LE COQs Fragmente zeigen köktürkische Schrift, ergo ist ihre Sprache toquz oγuzisch. Diese Folgerung ist unzulässig, denn die Verwendung der gleichen Schrift für Denkmäler ganz verschiedener Herkunft und Art läßt keineswegs auf gleiche Sprache schließen (vgl. die arabische und die lateinische Schrift für die verschiedensten Sprachen). Aber auch die erste Prämisse ist nicht richtig. Die Hauptdenkmäler in köktürkischer oder Runenschrift stammen von Türken, die die Toquz-Oγuz ausdrücklich als ihre Feinde bezeichnen (z. B. Inschrift K und Ch *14* bei RADLOFF, Neue Folge, S. 134). Es liegt kein Anlaß vor, die Sprache dieser Türkendenkmäler als toquz oγuzisch zu bezeichnen. Es ergibt sich vielmehr aus der Vergleichung der Namen, die ich in ‚*Zur Geschichte Eurasiens*' (Oriental. Lit. Zeitung Nr. 8 vom 15. August 1904) durchgeführt habe, daß die Uiguren den Toquz-Oγuz, den Feinden der Türken, sehr nahe stehen: sie sind nur ein anderer Zweig des großen Oγuz (γuz)-Volkes, dessen Name deutlich in den Namen einer großen Anzahl von Völkern (sicher auch dem der Ungarn) steckt.[1] Will man die Sprache der Uiguren,

[1] Ich wage die Vermutung, daß das *γuz*, das beständig mit *γur* wechselt, auch in Tochar und in Kirγiz zu finden ist. Daß wir tocharische Urkunden nur

deren Schrift im Denkmal von Kara Balgassun für das Sogdische verwandt ist, uigurisch nennen, so darf man die der Denkmäler von Koscho-Zaidam nur türkisch nennen. Wie weit überhaupt sprachlich Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen und ferner zwischen ihnen und den Turfandenkmälern anzunehmen sind, steht hier nicht zur Erörterung. Bei den großen lokalen und zum Teil auch zeitlichen Unterschieden sind dialektische Eigentümlichkeiten von vornherein anzunehmen, und Bang hat einiges dazu in dieser Zeitschrift Bd. 23, 239 und 418 f. beigebracht. In keinem Falle dürfen die Sprachen der beiden Gruppen von Steindenkmälern als ‚toquz-oγuzisch‘ und ‚uigurisch‘ geschieden werden. In keinem Falle auch darf die Sprache der Le Coqschen Fragmente in besonderer Weise der einen jener beiden Gruppen gleichgestellt werden. Wir können zurzeit nicht mehr sagen, als was Le Coq vorsichtig so formulierte (S. 1059): ‚Die Sprache unserer türkischen Fragmente scheint im allgemeinen mit dem alten Türkisch der übrigen bisher veröffentlichten Turfanfragmente übereinzustimmen.‘

Hermsdorf bei Berlin. Martin Hartmann.

Nachtrag zur *‚Kleinen Mitteilung‘* über äth. ከመ፡ in WZKM, 1909, S. 409: Infolge eines mir sehr unliebsamen Versehens während der Korrektur ist dort mit einer von mir gestrichenen Note eine Anmerkung weggefallen, in der ich auf ZDMG, 1908, Heft 4, verwies und die Gründe angab, warum ich auf ከመ፡ nochmals zurückkomme, wiewohl Prätorius, l. c., dieselbe Parallele zog. Ich führe dies hier an, weil ich Prätorius nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern im Gegenteile durch Publikation jener Mitteilung aus meinen Kollektaneen der Ansicht Prätorius nur vollauf beistimmen wollte.

Maximilian Bittner.

---

in einer arischen Sprache besitzen, beweist nichts; wir sind längst hinaus über die Betrachtung der Sprache als einzig giltiges ethnisches Merkmal.

שקיפס. — Die wertvolle Zusammenstellung von Adjektivbildungen, die im Soqoṭri mit *š* beginnen, welche wir D. H. Müller verdanken (*Florilegium Vogüé* 449), setzt uns in den Stand, ein altes Rätsel des Mischna-Hebräisch zu lösen.

Die Mischna behandelt tierische und menschliche Leibesfehler. Als Leibesfehler des Menschen gelten unter anderem Bĕchôrôt 7, 1: הכילון והלפתן והמקבן ושראשו שקוט ושקיפס nach Kazenelson: der kesselförmige, der birnförmige, der hammerförmige Kopf, der kahnförmige (nach der schlechten LA שקוע übersetzt) und der zu lange Schädel. Mit dem Ausdruck ‚zu langer Schädel' gibt Kazenelson, *Die normale und pathologische Anatomie des Talmud* (Kobert, *Historische Studien* v) 208, שקיפס wieder, das er irrtümlich mit dem gr. σκέπας ‚Bedeckung' identifiziert. Es ist weder dies, noch aus ὀξυκέφαλος, with a printed head (Sophokles sv) entstellt und natürlich auch weder ξιφιάς, noch pers. شکفت (Beides Kohut viii, 148, 153 und vi, 120). Die richtige LA ist שקיפס, nicht סקיפס oder סקיפת, denn ש wird durch die Zerlegung in שקיל + פיסא Bĕchôrôt 43[b] gesichert. Ohne auf die Bedeutung des Wortes einzugehen, möchte ich feststellen, daß es zu den Soqoṭri-Adjektiven Müllers gehört und eine Weiterbildung von √ܦܣܐ ist.

Den neben unserem Worte genannten Leibesfehler שקוט, auch Tôßeftâ Bĕchôrôt v, 539_{30}: צוארו שמוט שקוט hält Jastrow 1621 für eine šafel-Form von √קטט, קוט.

Szeged. Immanuel Löw.

Orkhān oder Okhān? — In der soeben erschienenen 5. Lieferung der *Enzyklopädie des Islām* p. 259 f. schreibt Herr Dr. K. Süssheim als Verfasser des Artikels ‚ʿAlāʾ-al-Dīn Pasha': ‚Zufolge ʿAlāʾ-al-Dīn's Vorschlage wurden 729 (1328/1329) die ersten Münzen auf Orkhān's Namen geschlagen. Sie zeigen auf der einen Seite die Glaubensformel, auf der anderen den Namen des Fürsten (der dabei unterlaufene technische Fehler, die Gravierung Okhān, ist aus der den Turkmenen eigenen Verschleifung des *r* zu erklären) mit der Wunschformel der ewigen Dauer seiner Herrschaft (*khallada*'

llāh^u mulk^a hu).' So viele Aktsche des Orkhān ich gesehen habe, kommt niemals die Schreibung اوخان *Okhān,* sondern stets korrekt اورخان *Orkhan* vor, so auch bei Isma'īl Ghālib, *Taḳwīm-i meskūkāti-i 'osmanië,* Tafel I, Nr. 2, 6, und ST. LANE-POOLE, *Catalogue* VIII (1888), Pl. III, N° 68, die Herr Dr. SÜSSHEIM zitiert. Es liegt hier eine Verkennung der sehr gebräuchlichen Ligatur von *Wāw* mit *Rē* vor. Diese Ligatur betrifft zwei aus der Reihe der sechs Buchstaben و ز ر ذ د ا, die nach dem Grundgesetze der arabischen Schrift links hin keiner Verbindung fähig sind. Wenn sie gleichwohl eine schriftwidrige Verbindung eingehen, so resultiert dies aus dem Prinzip der Fortentwickelung der arabischen Schrift. Die Ligatur kann sonach dreifach geschehen: homogen, gegenzügig und durch Kreuzung. Hier liegt der Fall des Gegenzuges vor, wo sich der untere Ausläufer des einen Buchstabens mit dem oberen Ausläufer (oder der Spitze) des anderen verbinden kann, und umgekehrt. Das lehre ich seit vielen Jahren in meinen paläographischen Vorlesungen und führe u. a. auch das graphische Münzbeispiel Orkhān an. Diese roh geschnittenen Münzstempel bieten die Ligatur mehr oder weniger verschleift, woraus das obige Versehen zu erklären ist. Noch bemerke ich, daß die Schriftzüge dieser Geldstücke nicht kūfisch sind, wenn auch Isma'īl Ghālib, l. c. p. ٣, sie so: كوفى nennt. Sie leiten jenen eckigen Zierduktus ein, den die Türken mit dem technischen Ausdruck: مُحَرَّف ,verunstaltet' belegen. Auch die Angabe, daß wir von Orkhān lediglich Silbergeld besitzen, ist nicht richtig: es gibt auch Kupferprägen dieses Herrschers; ich selbst besaß ein solches Stück. Was über das älteste osmanische Geldwesen sonst bemerkt wird, bedarf durchgehends einer Revision. Es genügt in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß das Vollgewicht des osmanischen Aktsche (Asper) ,auf sechs Ḳīrāṭ, d. i. auf ein Viertel des im muslimischen Recht genau festgelegten Dirhems' bemessen erscheint. Hier ist also der kanonische Dirhem (درهم شرعى) gemeint, woraus sich für ihn ein monströses Nominale von 24 Karat = 4·25 Grm. ergäbe, das niemals ausgeprägt worden ist, abgesehen davon, daß sich dieses Vielfache der Einheit nicht auf den Silber-Dirhem, sondern auf den Gold-Dinar (dem Effektivgewicht

des Mitskāl) bezieht. Es liegt dieser Angabe wohl die mißverstandene Stelle bei Isma'īl Ghālib, l. c. p. ٨, zugrunde, der sagt, es sei ‚ein Mitsḳāl anderthalb Dirhem, d. h. 24 Karat (4·618 Grm.) schwer': بر مثقال بربچق درهم يعنى يكرمى درت قيراط (٤ غرام ٦١٨ ميليغرام) ثقلتنده اولديغنده. Daher würde nach dem von den letzten Seldschuken-Sultanen ‚in Übung gebrachten Münzfuß, als dessen Grundlage das Aḳča erscheint', was sehr zu bezweifeln ist, der seldschukische Dirhem 3·078 Grm. wiegen, ein Gewicht, das einen beträchtlichen Fehler nach unten gegenüber dem tatsächlichen Durchschnittsgewicht von 3.269 Grm. der übergewichtig ausgebrachten Dirheme des letzten Seldschuken Mas'ūd II. 682—708 H. aufweist. Isma'īl Ghālib's Ansätze sind aber nicht richtig, wie dies auch sein Ansatz für den osmanischen Asper mit 1·15 Grm. zeigt: Der Orkhānsche Asper, als künftige Rechnungseinheit, wiegt nach meinen Gewichtsmessungen im Durchschnitt 1·489 Grm., was auf das Halbstück des kanonischen Dirhem von 2·975 Grm. (der auch der seldschukische war) zurückführt, also das gerade Gegenteil von dem beweist, was Herr Dr. SÜSSHEIM sich selbst widersprechend behauptet: ‚Die alte arabische Grundlage des Münzwesens finden wir bei den Osmanen in Acht und Bann getan . . .'.

J. VON KARABACEK.

Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen.

Von

Christian Bartholomae.

Übersicht.

1. Auf dem 13. internationalen Orientalistenkongreß zu Hamburg im Jahr 1902 wurde von Andreas in der iranischen Sektion ein Vortrag gehalten: ‚Die Entstehung des Awestaalphabetes und sein ursprünglicher Lautwert‘. Zwei Jahre später ist er in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalistenkongresses*[1] S. 99 ff. im Druck erschienen. Sein Hauptergebnis für die awestischen Vokale ist: ‚daß die Sprache des Awesta und damit das Altiranische überhaupt noch die indogermanische Vokaltrias *a, e, o* besessen hat‘, S. 102 f. Ich habe mich von der Beweiskraft der von Andreas vorgelegten Beweismittel für die Erhaltung der indogermanischen *a*-Färbungen in der Awestasprache nicht überzeugen können und dem in einem Vortrag Ausdruck gegeben, der ebenfalls in Hamburg gehalten wurde, und zwar 1904 bei der *48.* Philologenversammlung;

[1] Unten einfach mit *Verhandlungen* angeführt.

er ist auszüglich *IFAnz. 18.* 82f. und *Verhandl. der 48. PhilolVers.* 165ff. erschienen.

2. Jetzt, nach sieben Jahren, kommt ANDREAS auf diese Fragen zurück in dem $7^1/_2$ Seiten umfassenden Aufsatz ‚Die dritte Ghāthā des Zuraˣtušthro. (Josno 30.) Versuch einer Herstellung der älteren Textformen ... I‘, *GGN. 1909.* 42—49. ANDREAS verspricht darin S. 43, in einem zweiten Teil ‚Erörterungen zur Schrift- und Lautlehre‘ zu geben. In dem vorliegenden ersten hat er sich leider jeder erläuternden Bemerkung enthalten, so daß seine Anschauungen allein aus jener Gestaltung des Gāthātexts zu erschließen sind, die uns als die urtextliche vorgelegt wird. Die Schlüsse, die ich daraus gezogen habe, samt dem, was mir sonst dabei durch den Kopf gegangen ist, trage ich hier vor, doch mit Beschränkung auf die Vokalzeichen. Ich glaube damit denen einen Dienst zu erweisen, die der awestischen Grammatik zu fern stehen, um sich selber ein richtiges Urteil bilden zu können.[1]

3. Der Text der Gāthā ist *GGN. 1909.* 44—47 auf drei Spalten in dreifacher Wiedergabe enthalten. Links steht der handschriftlich bezeugte Text der ‚Vulgata‘ in der Umschreibung des Grundrisses der Iranischen Philologie, der sasanidische Text; in der Mitte wird der von ANDREAS vorausgesetzte ‚arsakidische Text‘ gegeben, und zwar ‚in Ermangelung der älteren Pählävischrift mit hebräischen Buchstaben‘, endlich rechts, wieder mit lateinischen Zeichen, der ‚Urtext‘, die ‚phonetische Umschreibung‘ des arsakidischen Texts, wobei die darin ‚vorhandenen jüngeren mitteliranischen Formen durch die ursprünglichen ersetzt sind‘. ‚Diese Umschreibung will die Aussprache der Awestasprache geben, soweit es bisher gelungen ist, sie festzustellen.‘ Die Einschränkung betrifft aber ausschließlich die beiden

[1] Vielleicht fragt jemand, warum ich denn das Erscheinen des versprochenen zweiten Teils nicht abgewartet habe. Ja, wüßt' ich nur, wann er kommt. Am 22. Juli 1905 hat ANDREAS der Göttinger Gesellschaft d. W. über die ‚Resultate seiner Beschäftigung mit den iranischen Handschriften aus Turfan‘ berichtet. So melden die *GGN.*, *Geschäftl. Mitteilungen 1906.* 7 mit dem Vermerk: ‚Erscheint in den Nachrichten, phil.-hist. Klasse‘. Noch heute, Ende 1909, warten wir auf das Erscheinen. Das erweckt wegen des ‚zweiten Teils‘ keine frohen Hoffnungen.

im *Grundriß* durch *a* und *ā* umschriebenen Vulgatazeichen 𐬀 und 𐬁, für die ANDREAS in zahlreichen Fällen a^x und $ā^x$ setzt, d. h. einen kurzen oder langen *a*-Vokal von bisher noch nicht feststellbarer Färbung, sowie das 𐬉 (*ē*) der Vulgata im Wortausgang, wo es ANDREAS mehrfach durch $a^x i$ wiedergibt. Für alle übrigen Zeichen der Vulgata, aber auch für viele 𐬀, 𐬁 und Schluß-𐬉 sind feste Werte eingesetzt.

1. [1]4. 𐬌 (im *Grundriß* *i*) und 𐬍 (*ī*) des Vulgatatexts werden im ‚Urtext' unterschiedslos, je nach dem etymologischen Wert, der ihnen beigemessen wird, durch *i* oder *ī* wiedergegeben.[2] In gleicher Weise wird mit 𐬎 (*u*) und 𐬏 (*ū*) verfahren. Etymologisch bedeutungslose *i* und *u*, d. i. die epenthetischen, sind ganz weggelassen.

5. Daran, daß die Quantitätsbezeichnung bei *i* und *u* in der Vulgata keinen großen Anspruch auf Verläßlichkeit besitzt, habe auch ich nie gezweifelt; s. *GIrPhil. 1a.* 154 unter 1. Ich gebe darum ANDREAS unbedingt recht, wenn er für 𐬬𐬍𐬛𐬎𐬱𐬉 (*vīdušē*) des Vulgatatextes ein urtextliches *viδ*°[3] voraussetzt, da die Kürze des *i* durch ai. **विदुषे** *vidúṣe*, griech. *ἰδυῖα* usw. gewährleistet wird. Das gilt auch für die Ersetzung von 𐬬𐬍𐬗𐬌𐬚𐬀𐬵𐬌𐬌𐬁 (*vīčiϑahyā*) und 𐬬𐬍𐬱𐬌𐬌𐬁𐬙𐬁 (*vīšyātā*) durch *vi*°, vgl. ai. **वि** *ví*, np. گ *gu* am Anfang von Zusammensetzungen; von 𐬯𐬏𐬗𐬁 (*sūčā*) durch *su*°, vgl. ai. **शुचः** *śucá-ḥ* und mein *AirWb.* 1581 f., von 𐬛𐬭𐬏𐬘𐬋 (*drūjō*) durch *δru*°[3], vgl. ai. **द्रुहः** *druháḥ* und *AirWb.* 778 ff., usw. Aber unbedingt sichere Führer sind Etymologie und Grammatik denn doch nicht, und in nicht ganz wenigen Fällen wird es rein dem subjektiven Ermessen anheimgestellt bleiben,

[1] Die in den folgenden Paragraphen aufgeführten awestischen Wörter sind den siebzehn Gāthās entnommen, sofern nicht die abweichende Herkunft ausdrücklich verzeichnet ist. Der von ANDREAS für seine Beweisführung gesteckte Rahmen sollte tunlichst eingehalten werden. Die Belegstellen sind nur gelegentlich gegeben; ich verweise dafür auf mein *Air Wb.*

[2] Für 𐬵𐬍 (*hī*) des Vulgatatexts (in Str. 3) schreibt ANDREAS dem arsakidischen הי, dem Urtext *hō* zu. Das bedarf noch der Begründung; dabei muß auch die grammatische Bestimmung dieses *hō* gegeben werden.

[3] Auf die ANDREASsche Wiedergabe der awestischen Konsonantenzeichen gehe ich hier nicht ein; s. § 2; vgl. übrigens BARTHOLOMAE, *Zum Air Wb.* 6 ff.

ob man dem Urtext ein *i* oder *ī*, ein *u* oder *ū* zuweisen will; das Versmaß gibt ja leider über die Quantitäten keinerlei Aufschluß. So ist zu Y. *32*. 10 der Dat.-Instr. Du. 𐬀𐬴𐬌𐬠𐬌𐬌𐬁 (*ašibyā*) ‚den beiden Augen' überliefert. Hatte der Urtext in der zweiten Silbe *i* oder *ī*? Die entsprechende vedische Form lautet अक्षीभ्याम् *akṣībhyām*, und ich zweifle nicht, daß das Wort aus der Verbindung des Nom.-Akk. Du. auf -*ī* mit dem *bh*-Suffix erwachsen ist; s. dazu meine Bemerkungen in *WklPhil. 1908*. 61. Also *ašībyā* (nach Andreas *a'šīβyā'*)?[1] Hieße das aber nicht, die Möglichkeit analogischer Einwirkung der *i*-Deklination, wie sie doch sicher in ai. अक्षिभ्याम् *ákṣibhyām* usw. vorliegt, für die altiranische Sprache in Abrede stellen? Beide Wortgestalten, die mit langem und die mit kurzem Binnenvokal, sind sprachgeschichtlich gleich gut möglich. Über ein non liquet kommen wir in solchen Fällen nicht hinaus.

6. Ein anderes Beispiel. Zu Y. *48*. 10, 12 lesen wir in der Vulgata 𐬛𐬀𐬑𐬌𐬌𐬎𐬥𐬄𐬨 (*dax́yunąm*) ‚der Länder', Gen. Plur. Wie steht es mit der Quantität des *u*? Die aind. Form hat *ū*: दस्यूनाम् *dásyūnām*. Ob das apers. 𐎭𐏃𐎹𐎢𐎴𐎠𐎶 *dahyunām* oder *dahyūnām* zu lesen sei, ist auf Grund der Schreibung nicht auszumachen. Der mpT. Pluralkasus DVŠMYNVN *dušmēnūn*, der zweifellos auf den Gen. Plur. zurückgeht, setzt altiranisches -*ūn*° voraus; s. Bartholomae, *Zum Air Wb.* 152, Salemann, *Manich. Stud. 1*. 159. Die mitteliranischen Pluralia auf -*ān*, die ebenfalls auf dem Gen. Plur. beruhen, und zwar der *a*-Deklination, bedingen gleicherweise eine altiranische Vorform auf -*ān*°. Nun lautet der Gen. Plur. dieser Klasse im Altpersischen tätsächlich auf -*ānām* aus; apers. 𐎲𐎥𐎠𐎴𐎠𐎶 *bagānām* ‚der Götter' und mpT. BG'N *bagān* decken sich völlig. Das macht es höchst wahrscheinlich, daß auch die beiderseitigen Ausgänge bei der *u*-Deklination zusammenstimmen, d. h. also, daß das apers. Wort für ‚der Länder' *dahyūnām*, mit *ūn*, zu lesen ist. Somit spricht alles dafür, daß wir in 𐬛𐬀𐬑𐬌𐬌𐬎𐬥𐬄𐬨 mit *un* der Awestavulgata eine mangelhafte Wiedergabe von *dax́yūnąm* (nach Andreas

---

[1] Vgl. S. 131 Note 3.

da^{x}*hyūnōm*) mit *ūn* des Urtexts zu erkennen haben. Aber für sicher darf das doch nicht genommen werden. Ich bestreite keineswegs, daß *-ūnām* mit *ūn* die ältere Form des Gen. Plur.-Ausgangs ist. Kann denn aber *-ūnām* nicht durch *-unām* ersetzt worden sein, z. B. unter dem Einfluß der *bh*-Kasus mit altem *u* vor dem Suffix, aind. *-ubhiḥ*, *-ubhyaḥ*? Man beachte doch, daß die Quantitätsausgleichung durch die entsprechenden Kasusformen der *ū*-Deklination in besonderem Maß begünstigt war. Die Proportion *-ūbhiš*, *-ūbhi̯as* (aind. तनूभिः *tanū́bhiḥ*, तनूभ्यः *tanū́bhyaḥ*): *-ūnām* (aind. तनूनाम् *tanū́nām*) = *-ubhiš*, *-ubhi̯as* (aind. यातुभिः *yātúbhiḥ*, यातुभ्यः *yātúbhyaḥ*): *X* ergibt für dieses *X* ein *-unām*. Kann nicht im jAw. *yātunąm* die Proportionsbildung enthalten sein, muß es denn genau mit dem aind. यातूनाम् *yātū́nām* zusammenstimmen? Wir werden also vorsichtigerweise auch hier nicht weiter als bis zu einem Zweifel an der Richtigkeit der Vulgatalesung gehen dürfen.

7. Zu Y. *30.* 7 bietet die Vulgata (*utayūitīš*). Andreas setzt dafür *ūtiyūtiš* in den ‚Urtext', also mit drei Änderungen: *ūt* für *ut*, *tiy* für *tay*, und *iš* für *īš*. Das Recht zu der letzten ist unzweifelhaft, sie wird auch durch mehrere gute Handschriften unterstützt. Auch gegen die beiden anderen habe ich an sich nichts zu erinnern, zur zweiten verweise ich auf *GIrPhil. 1a.* 155 unter 11—13. Immerhin stimmt die Tatsache etwas bedenklich, daß die Schreibung (*utay*°) an allen Belegstellen des Worts — es sind deren acht; s. *AirWb.* 386 — ohne jede Variante bezeugt ist. Man erwartete wenigstens, neben auch (*uty*°) zu treffen, mit bloßem (*y*) — nicht (*ay*) — als der weitaus häufigsten Darstellung des gesprochenen *iy*; vgl. z. B. jAw. (*barənt*[*a*]*y*°) Yt. *1.* 11, *13.* 136 mit Note 5 der Neuausgabe, (*aēϑr*[*a*]*y*°) Y. *26.* 7 mit Note 4, *26.* 8 mit Note 3, u. a. m. Aber auch davon kann man absehen. Andreas' Lesung des überlieferten ist bedingt durch seine Deutung des Worts. Trifft sie zu?

8. Die Etymologie des Wortes ist schwierig, das habe ich auch in meinem *AirWb.* 386 ausdrücklich anerkannt, in dem ich *uta-yūtay-* zerlegte, aber mit der Bemerkung: ‚Was ist *uta*'? Als Be-

deutung ist daselbst 1. ‚dauernd, beständig‘ — nur Y. *33.* 8 —, 2. ‚Dauer, Beständigkeit‘ angegeben. S. ferner JUSTI, *Handbuch* 62, *Preuß. Jahrb. 88.* 240, wo für Y. *30.* 7 die Bedeutung ‚Fortdauer‘ angenommen wird. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta* übersetzt überall ‚la force‘. GELDNER hat *BB. 12.* 93 zu Y. *30.* 7 ‚Ausdauer‘[1], *KZ. 30.* 317 zu Y. *43.* 1 ‚Fortdauer‘, *KZ. 30.* 525 zu Y. *48.* 6 ‚Gesundheit‘, *BB. 15.* 250 zu Y. *33.* 8 ‚das ewig währen wird‘, *GIrPhil. 2.* 30f. zu Y. *45.* 7 ‚Ewigkeit‘, zu Y. *45.* 10 ‚Beständigkeit‘; neuerdings in BERTHOLETS *Religionsgesch. Lesebuch* 328, 329, 330, 333 zu Y. *45.* 7, *48.* 6, *43.* 1, *51.* 7 ‚Verjüngung‘. ANDREAS gibt seinem *ūtiyūtiš* die Bedeutung ‚immer helfend‘, sieht also offenbar darin ein Doppelungskompositum (*Āmreḍitam*) aus dem Substantiv ‚Hilfe‘, ai. ऊतिः *ūtíḥ*, ऊतये *ūtáye* usw.; s. *AirWb.* 162 unten. Das wäre ein weiteres Beispiel zu der *IFAnz. 20.* 166 gegebenen Sammlung. Aber Gestaltung und Verwendung des Kompositums — Ersetzung der Kasus- durch die Stammform im Vorderglied, Adjektivierung des ursprünglich substantivischen Worts — sind beide gleich ungewöhnlich. Daß das Awesta kein weiteres Beispiel dafür bietet, will bei der Dürftigkeit des awestischen Belegmaterials überhaupt nichts besagen. Aber auch im Indischen ist dergleichen höchst selten, in der älteren Sprache jedoch ganz unerhört; vgl. WACKERNAGEL, *AiGr. 2a.* 147. Das ist jedenfalls bei der Beurteilung der ANDREASschen Konjektur — eine solche bleibt es ja immer — wohl zu berücksichtigen. Auch müßte ANDREAS zu ihrer Stütze eine Übersetzung aller übrigen Stellen geben, darin das Wort vorkommt, sowie auch der Stellen Y. *44.* 20d und *45.* 10b, die wie Y. *30.* 7b das Wort [Awestan script] (*ąnman-*) (nach ANDREAS *onmaˣn-*) enthalten. ANDREAS übersetzt es mit ‚Lebensgeister‘. Ich sehe vorläufig nicht, wie man mit dieser Bedeutung an den andern Stellen, insbesondere zu Y. *45.* 10, zurecht kommen soll. Ihre Richtigkeit ist aber für ANDREAS' Übersetzung von Y. *30.* 7a, b: ‚Und zu ihm kam mit der Herrschaft, dem guten Sinn und dem Recht die immer helfende

[1] Dazu S. 98 die Bemerkung: ‚cf. ved. *itaûti*‘. Ist ANDREAS dadurch auf seine Fassung des Worts (s. unten) gebracht worden?

Frömmigkeit und gab den Körpern Lebensgeister' von wesentlichem Belang; vgl. § 52, 59.

9. Lauten die *i*- und *u*-Vokale aus, so werden sie in den Gāthās — außer in den Diphthongen (*ōi*) und (*āu*) — durchweg, ebenso wie alle übrigen Vokale, mit dem Längezeichen dargestellt. Daß darin nur eine graphische Eigentümlichkeit der gāthischen Stücke zu erkennen sei, habe ich immer geltend gemacht; s. z. B. *GIrPhil. 1a.* 38 unten, 154 unter 7 f., 178 unter A, 233 oben bei V. Foys Ansicht, *KZ. 35.* 8 f. leuchtet mir nicht ein. Ich billige es daher, daß Andreas für die wortschließenden (*ī*), (*ū*) der Vulgata und desgleichen für wortschließendes (*ā*), sofern ihnen die Kürze zugrunde liegt, urtextliche Kurzvokale einsetzt; also z. B. °*ti* für (°*tī*) in der 3. Sing. und Plur. Akt., ebenso °*ta*^{x} für (°*tā*) in der 3. Sing. und Plur. Med.; so in *βa*^{x}*va*^{x}*ti*, *za*^{x}*zonti*, *vurta*^{x}, *višyuta*^{x}, *honδva*^{x}*ronta*^{x}; ferner *zi* für (*zī*) ,denn' = ai. हि *hí*, *ča*^{x} für (*čā*) ,und' = ai. च *ca*, usw.; s. *GIrPhil. 1a.* 178 unter A 1. Wie aber, wenn die geschriebene Länge einer alten Länge entspricht? In diesem Fall setzt Andreas die Länge für seinen ,Urtext' an; er stellt sich somit auf den Standpunkt, daß zur Zeit seiner Entstehung die auslautenden Sonanten eine quantitative Änderung noch nicht erfahren hätten, infolgedessen er denn auch in den Fällen, da — in der Stellung vor Enklitiken — die Kürze für alte Auslautslänge überliefert ist, seinem ,Urtext' die Länge zuweist. Andreas scheidet also z. B. bei der Umsetzung von (*ašā*), je nachdem er das Wort für die Instrumental- oder für die Vokativform ansieht; im erstern Falle ersetzt er es durch *urtā*^{x} (Str. 1, 7), im andern durch *urta*^{x} (Str. 9). (*ašahyāčā*), Gen. Sing. mit der Partikel ,und', wird durch *urta*^{r}*hyo-ča*^{r} gegeben (Str. 10), aber (*x*^{v}*ītičā*), Nom. Du. mit ,und', und (*savačā*), Nom. Sing. mit ,und', durch *huvitī-ča*^{x} und *sa*^{r}*vā*^{x}*-ča* (Str. 11), weil die Ausgänge der Reihe nach den altindischen *-sya*, *-ī* und *-ā* entsprechen. (*yaϑrā*) erscheint als *ya*^{r}*ϑra*^{x}, weil ihm aind. यत्र *yátra*, aber (*haϑrā*) als *ha*^{r}*ϑrā*^{x}, weil ihm aind. सत्रा *satrā́* gegenübersteht. S. noch unten § 72.

10. Ich weiß gar wohl, daß ich für meine Annahme, die alten Auslautslängen *ā* (*ā*^{r}), *ī*, *ū* seien schon in altawestischer Zeit all-

gemein, außer in einsilbigen Wörtern, als Kürzen gesprochen worden, — ich weiß wohl, daß ich dafür einen bindenden Beweis zu erbringen nicht in der Lage bin. Es lassen sich aber doch einzelne Schreibungen dafür geltend machen. So gerade die Schreibung [illegible] (*savačā*), wofür Andreas $sa^{x}v\bar{a}^{x}$-$\check{c}a^{x}$ einsetzt; s. oben. Im arsakidischen Text habe סוצא (SVČ') gestanden. Warum aber nicht vielmehr סואצא (SV'Č'), wenn das urtextliche Wort mit langem *a*-Vokal in zweiter Silbe gesprochen wurde? Die Norm ist doch, inlautendes kurzes *a* (a^{x}) bleibt unbezeichnet, langes wird durch Alif dargestellt.

11. Nun behaupte ich ja keineswegs, daß die Norm ohne Verletzung durchgeführt sei. Aber jede Annahme einer solchen Normwidrigkeit bedarf einer besonderen Begründung. Der bloße Hinweis auf den Satz: ‚Vielfach ist auch die Kürze [illegible] gesetzt, anstatt eines langen und zwar dunklen *ā*, bloß weil in der älteren Schrift *ā* durch keine mater lectionis bezeichnet war' (*Verhandlungen* 101), genügt da nicht. Andreas hat im Text der dritten Gāthā in drei Wörtern das überlieferte inlautende [illegible] (*a*) durch $\bar{a}^{x}$ ersetzt, das sind, außer dem in Rede stehenden: [illegible] (*spayaϑrahyā*), Str. 10, und [illegible] (*ašavabyō*), Str. 11, die er mit $sp\bar{a}^{x}ya^{x}\vartheta ra^{x}hyo$ und $urt\bar{a}^{x}vu\beta y\breve{o}$ wiedergibt.[1]

12. Was die Änderung beim letztern Wort angeht, so hat sich Andreas jedenfalls durch das entsprechende aind. Adjektiv ऋतावा, °वानम् *ṛtávā*, *°vānam* usw. dazu bestimmen lassen, sowie durch die mitteliranischen Wörter mpT. 'RD'V *ardāv*, 'RD'V'N *ardāvān*, (sogd.) 'RT'V *artāv*, mpB. [illegible] *artāk* (aus *°tāvak*) usw.; s. dazu Bartholomae, *AirWb.* 253, No. 12, *Zum AirWb.* 125, Salemann, *Manich. Stud. 1.* 57. Aber daß darum die awestischen Kasusformen des Worts, die mit kurzem Vokal in der zweiten Silbe überliefert sind, korrigiert werden müßten, davon kann ich mich nicht überzeugen. Es spielt dabei doch auch die Frage eine Rolle, wie denn die Entstehung jener Länge zu denken sei. Beruht sie auf rhythmischen Gründen, wie ich nicht zweifle — vgl. Brugmann, *Grundriß*² 2 a. 463 mit der

[1] *vōivīdaitī* in Str. 8 erste Spalte gegenüber $voivi\delta\bar{a}^{x}ta^{x}i$ in der dritten Spalte beruht auf einem Versehen, wie aus der Wiedergabe in Spalte 2 hervorgeht.

daselbst angeführten Literatur —, so war der Langvokal doch sicher nicht in allen Kasusformen des Worts altheimisch, sondern nur da, wo kurze Silbe folgte. Also jedenfalls gerade nicht im Dativ Pluralis, wo der Sonant der nächsten Silbe vor der Doppelkonsonanz *bhi̯* (des Dativsuffixes) stand. Andreas setzt fürs Altindische ohne Zweifel *ṛtāvabhyaḥ* an, und so würde die Form ja wohl auch aussehen, wenn sie vorkäme. Aber das *ā* darin beruht dann doch eben auf Ausgleichung mit andern Formen des Worts, deren dritte Silbe kurz war, wie ऋतावः *ṛtāvaḥ* Vok. Sing., ऋतावरी *ṛtāvarī* Nom. Sing. fem. usw. Eine solche Ausgleichung kann, aber sie muß sich nicht vollziehen. Soll denn auch wegen aind. ऋतावानम् *ṛtāvānam*, Akk. Sing., die awestische Akkusativform 𐬀𐬴𐬀𐬎𐬀𐬥𐬆𐬨 (*ašavanəm*) für eine ungeschickte Darstellung von *urtāʳvōnom* (§ 61) gelten, mit langem *a*-Vokal in zweiter und dritter Silbe?

13. Nun kann man sich allerdings auf die mitteliranischen Formen des Worts berufen, die oben § 12 angeführt sind. Aber man beachte doch auch mpT. ʾRDVʾNGʾN *ardavānagān* (bei Salemann a. a. O.), Pluralis aus *ardavānag*, einer Adjektivbildung wie npers. مغانه *muγāna* ‚magisch' usw. (s. Horn, *GIrPhil. 1 b.* 177), die ein *ardav* voraussetzt, mit kurzem *a*-Vokal vor dem schließenden *v*. Und das gleiche Wort steckt meines Erachtens auch in dem sogd. ʾRTVYSPYʾH *artavispīh* ‚Gesamtheit der Gläubigen' (FWKMüller, *Handschriftenreste* 5; s. auch 101), einer Zusammensetzung aus *artav* und *vispīh*, Abstraktbildung aus *visp* 'all'.[1] Andreas würde endlich auch noch das mpB. اهرو zu berücksichtigen haben, das man gewöhnlich durch *ahrav*, Salemann durch *ahrov* umschreibt. Nach Andreas stellt das Wort ja doch die lautgesetzliche Entwicklung eines uriranischen *ṛt°* dar; s. *Verhandlungen* 105. Oder soll etwa mit der Schreibung رو am Wortende *āv* gemeint sein? Für mich freilich kommt اهرو als Beweisstück nicht in Betracht, da ich die lautgesetz-

[1] Ein adjektivisches *art* hat es schwerlich gegeben; auch das entsprechende °𐬀𐬴𐬀 *aša-* ist ja stets substantivisch gebraucht. Ich kann daher die Übersetzung des obigen Worts, die Müller a. a. O. 102, im Gegensatz zu 5, gibt: ‚reine Gesamtheit', nicht billigen; s. a. ebd. 99. Zur Lesung °*īh* s. Bartholomae *ZumAirWb.* 28 No. 2.

liche Gestaltung von altiran. *rt* zu *hr* nicht für erwiesen erachte und in [illegible] vielmehr eine gelehrte Umsetzung des awestischen [illegible] (im sasanidischen Kanon) erkenne; vgl. *Zum Air Wb.* 12.

14. Für die Änderung, die ANDREAS bei [illegible] vorgenommen hat, lassen sich sprachgeschichtliche Gründe geltend machen. Was ihn aber veranlaßt hat, die Überlieferung bei [illegible] für falsch zu erklären, ist mir nicht deutlich geworden. ANDREAS übersetzt das Wort nach dem Vorschlag im *Air Wb.* 1612 mit ‚Glück‘. Warum dann die Korrektur? Bloß etwa wegen des aksl. *spěją* ‚ich habe Erfolg‘ und des (übrigens unbelegten) ai. स्फायते *spháyate* ‚er nimmt zu‘? Selbst wenn die Zusammengehörigkeit dieser Präsentien mit dem awestischen Nomen fraglos wäre, hätte gleichwohl der Zweifel an dessen richtiger Überlieferung, zum mindesten aber dessen Änderung keine Berechtigung. Findet sich doch auch neben dem lett. *dēju* ‚ich sauge‘ das aind. धयति *dháyati* ‚er saugt‘ mit kurzem Wurzelsonanten. Aber jene Etymologie steht keineswegs fest; man kann das fragliche Wort ebensogut an das aind. Präsens श्वयति *śváyati* anknüpfen; s. *Air Wb.* a. a. O. Das scheint GELDNER zu befürworten, der in BERTHOLETS *Religionsgesch. Lesebuch* 328 ‚Macht‘ übersetzt; dazu nehme man GELDNER, *Rigveda 1.* 181, wo die aind. ‚Wurzel‘ श्रु *śū* (*śváyati*) mit ‚mächtig werden‘ bestimmt wird.

15. Ich kann einstweilen nicht zugeben, daß die von ANDREAS aufgestellte Theorie über die Gestaltung auslautender Vokallängen im Dialekt der Gāthās besser begründet sei als die meinige im *GIrPhil. 1a.* 38, § 92. 1. Vielleicht sind sie aber alle beide falsch. Möglich wäre ja doch auch, daß — wie in andern indogermanischen Sprachen — die auslautenden Langvokale bei Schleiftonigkeit lang geblieben, unter dem Stoßton dagegen verkürzt worden sind. Die in [illegible] *sava-čā* vorliegende Schreibung würde sich damit vereinigen lassen, denn das -*ā* des Nom. Sing. fem. hatte den Stoßton; s. griech. *σκιά* usw.

2. 16. Von den beiden *o*-Zeichen erscheint das Kürzezeichen [illegible] (*o*) verhältnismäßig selten, und zwar in [illegible] (*ao*), [illegible] (*aou*), [illegible] (*ou*),

sowie in den Wörtern [Avestan] (*mošū*) und [Avestan] (*vohū*); sonst steht überall [Avestan] (*ō*), das Längenzeichen. Daß dabei auf die Quantitätsbezeichnung kein Verlaß ist, weiß man seit langem. Andreas sieht also in [Avestan] (*ōi*) mit Recht *oi*, z. B. in [Avestan] (*tōi*) ‚dir‘ = ai. ते *te*, [Avestan] (*yōi*) ‚welche‘ = ai. ये *yé*; [Avestan] (*hušitōiš*) = ai. सुक्षितेः *sukṣitéḥ*.

17. Die einem alten *u*-Diphthongen entsprechende Verbindung [Avestan] (*ao*) ersetzt Andreas durch $a^{x}u$; also z. B. [Avestan] (*baodantō*) = ai. बोधन्तः *bódhantaḥ* erscheint bei ihm als $\beta a^{x}u\delta ont\breve{o}$.[1] An sich ist die Aussprache des Diphthongen mit *o* als zweitem Komponenten doch nicht minder wahrscheinlich als die mit *u* — es sei denn, daß der erste Komponent selber *o* wäre —, und ich sehe nicht, wie wir zu einer genauen Feststellung der Aussprache gelangen sollen. Doch messe ich diesem Punkt keinerlei Bedeutung bei.

18. Was die beiden in § 16 angeführten gāthischen Wörter *mošū* ‚bald‘ und *vohū* ‚gut‘ anlangt, so läßt sich allerdings das *o* des erstern, da es dem *o* von lat. *mox*, ir. *mos°* entspricht, als Beweismittel für die Erhaltung der ursprachlichen *a*-Färbung heranziehen. Aber dem steht doch das *o* des andern Worts wieder entgegen, das sich sicher mit dem gallischen *vesu-* deckt; vgl. z. B. Tomaschek BB. *9.* 93 ff., Fick, *Vgl. Wb.*[4] *2.* 277, Holder, *Altkelt. Wortschatz* *3.* 260. Wenn also Andreas *mošū* für seine Theorie verwerten will, so wird er die widersprechende Vokalisation von *vohū* erklären müssen. Die alte Lehre führt das *o* in beiden Wörtern auf die nämliche Ursache, den Einfluß des folgenden *u* zurück (*GIrPhil. 1 a.* 173 unten[2]), und ich sehe einstweilen noch keine Veranlassung, sie aufzugeben, um so weniger, als man damit auch den dunklen Vokal in [Avestan] (*jyōtūm*) ‚Leben‘ erklären kann, der auf altes *ē* (s. griech. ζῆν) zurückgeht; vgl. § 60.

19. Die Schreibung [Avestan] (*aou*) ist in den gāthischen Texten nur in dem Wort für ‚prior, primus‘ belegt, [Avestan] (*paouruyō*), das dem

[1] In zwei Wörtern hat Andreas *u* für [Avestan]; s. dagegen § 75 f.

[2] Wo noch jAw. *pourušа-* (= ai. *puruṣá-*) zuzufügen ist. Zum Vokalismus vgl. jAw. *auruša-* (= ai. *aruṣá-*).

aind. पूर्व्यः *pūrvyá-ḥ* etymologisch gleichsteht.[1] ANDREAS setzt, allerdings mit Vorbehalt, die ‚urtextliche' Gestalt des iranischen Worts mit *pūrv°* (*pū*[?]*rv°*) an. Man kann zweifeln, welche Aussprache sich hinter der Schreibung verbirgt, um so mehr, als sie mit (*au*) und (*ou*) wechselt; s. *AirWb.* 874 ff. mit Note 1. Aber ANDREAS ist offenbar nicht etwa durch die Schreibung auf sein *pūrv°* gekommen, sondern durch seine Ansicht von der Vertretung des idg. $\bar{r̥}$ und $\bar{l̥}$ im Altiranischen. Das zeigt seine Wiedergabe von (*darəgəm*) ‚lang', dem Gegenstück des aind. दीर्घम् *dīrghám* durch *δūrγom* (*δū*[?]*rγom*), Str. 11. Wird ja doch die fragliche Silbe in den beiden Wörtern recht verschieden geschrieben. ANDREAS steht also zu der Anschauung, daß die langen Liquidasonanten der Ursprache, die im Altindischen als *īr* (*dīrghám*) und *ūr* (*pūrvyám*) erscheinen, im Altawestischen überall durch *ūr* vertreten waren. Da nun aber (*ərə*), womit das Awestische die kurzen Liquidasonanten fortsetzt, nach ANDREAS nichts anderes meint als *ur*, s. § 45, so erhalten wir allerdings für die Entwicklung der kurzen und langen Liquidasonanten vollkommene Gleichmäßigkeit; idg. *r̥*, *l̥* = urAw. *ur*, idg. $\bar{r̥}$, $\bar{l̥}$ = urAw. *ūr*. Aber die Schönheit des Schlusses bildet keinen Beweis für die Richtigkeit der Voraussetzung. Wird sich ANDREAS etwa auf die Zusammenstellung gAw. *pərənåŋhō* — ai. पूर्णः *pūrṇáḥ* ‚voll' berufen? Allerdings, wenn man = *u* setzt und von der Quantitätsbezeichnung absieht, so kann man das awestische Wort *pūrn°* lesen, und man gewinnt, von der Annahme ausgehend, daß das aind. und das awest. Wort genau auf die nämliche Grundlage zurückführen, die Gleichung: idg. $\bar{l̥}$ ($\bar{r̥}$) = gAw. *ūr*. Besteht aber diese Annahme zu Recht? Müssen (*pərəna-*) und पूर्ण° *pūrṇá-* einander vollkommen gleichgesetzt werden? Dafür vermisse ich vorerst noch den überzeugenden Beweis. Der Wechsel von kurzem und langem

[1] Sofern nicht Y. *30.* 7 nach *IF. 22.* 110 f. (*paourvō*) = ai पूर्वः *púr-vaḥ*, statt (*paouruyō*) = ai. पूर्व्यः *pūrvyáḥ* zu lesen ist. ANDREAS hat nicht darauf Rücksicht genommen. Die von ihm gegebene Übersetzung der Stelle, *GGN. 1909.* 48 kann ich jedenfalls nicht für richtig halten, da sie die Konjunktion (*yaϑā*) ganz ausläßt und den schwachtonigen Genitiv (*tōi*) übersetzt, als ob es der haupttonige wäre.

Sonanten in der reduzierten Wurzelsilbe ist ja doch keine Seltenheit; vgl. dazu Brugmann, *Grundriß*² *1*. 423, 481, *2 a*. 256 und, für aind. *pūrvyá-* usw. insbesondere, Bartholomae, *IF*. *22*. 106, 112f.

20. Die Adjektiva ‚erst‘ und ‚lang‘ sind auch in den altpersischen Inschriften bezeugt. Aber die Art ihrer Schreibung: (PªRᵘUVⁱIYª-) und (DªRªGª-) ist ganz gewiß nicht dafür ins Treffen zu führen, daß das Uriranische in der ersten Silbe beider Wörter *ūr* gehabt habe; der hinter dem Anlautskonsonanten gesprochene Sonant war sicher kein *u*, sonst würde er eben mit dem *u*-Zeichen dargestellt sein. Und die zugehörigen Wörter der mittel- und neuiranischen Dialekte, soweit sie mir bekannt sind, auch nicht. Für ‚lang‘ haben wir im Buch- und Turfanpahlavi *darγ* (, DRG), und ebenso lautet das Wort im Kurdischen, Ossetischen und Pamirischen.

21. Auch sonst begegnet uns in den iranischen Dialekten gegenüber dem *īr* und *ūr* des Altindischen in der Regel *ar* oder dessen Vertreter; so in: np. کل *kal* ‚kahl‘ — ai. अति]कूल्वः *áti*]-*kūlvaḥ*; mpB. , np. پریر *parēr* ‚vorgestern‘ — ai. पूर्व° *pūrva*°; s. Bartholomae, *IF*. *22*. 113; PDs. *vān* ‚Wolle‘ — ai. ऊर्णा *ūrṇā* (aus **vūr*°); *vān* ist für **varn*° eingetreten; sbal. *gvarm* ‚Wolle‘, PDs. *varm* ‚Nebel‘ — ai. ऊर्मिः *ūrmiḥ* (aus **vūr*°); mpB. , np. ارم *arm* ‚Arm‘ — ai. ईर्मः *īrmáḥ*. Dagegen erscheint *ur* oder dessen Vertreter in: mpB. *purr*, mpT. PVR, np. پر *pur*, Yn. *pun*, sogd. PVRNY *purnī* ‚voll‘ — ai. पूर्णः *pūrṇáḥ*; mpB. , mpT.ʾVL *ul*, sogd.ʾVRL (ʾVRΛ) *urδ*, tadsch. *ul* ‚hinauf‘ — ai. ऊर्ध्वम् *ūrdhvám*; s. Bartholomae, *Zum AirWb*. 35, 143, Salemann, *Manich. Stud*. *1*. 166, Mann, Tâjîk-Mundarten 56 Alle Wörter der beiden Gruppen sind auch im Awesta bezeugt, und zwar werden die der ersten Gruppe mit (), die der zweiten mit () geschrieben; s. der Reihe nach zu 1: jAw. (*kaurvahe*), jAw. (*paurva*), jAw. (*varəna*), jAw. (*varəmiš*), jAw. (*arəmō*°); dazu noch gAw. (*darəgəm*), § 19; zu 2: gAw. (*pərənåŋhō*), jAw. *ərəδwa*.

22. Dieses Zusammentreffen in der Verschiedenheit — für rein zufällig wird es doch niemand nehmen wollen. Nun kann freilich,

wer die richtige Überlieferung der awestischen Wörter gleichwohl leugnet, behaupten, ihre verschiedene Schreibung sei auf die sasanidischen Redaktoren oder Transkriptoren zurückzuführen, die die Wörter nach ihrer Aussprache gemodelt hätten. Aber überzeugen wird er doch nur dann, wenn er gleichzeitig klar stellt, wie denn das sasanidische Mittelpersisch und die übrigen Dialekte zu der Zweiheit *ar* und *ur* an Stelle der alten Einheit *r̥r* gekommen sind, und die Gründe aufzeigt, die es ausschließen, die Verschiedenheit für uriranisch anzusehen. Vorläufig halte ich daran fest, daß in gAw. (*darəgə̄m*) und (*pərənåŋhō*) verschiedene Ablautstufen vorliegen, genau die selben wie in mpB. *darγ* und *pur(r)*.

23. Auslautendes (*ō*) kommt in Y. *30* 25mal vor; von dem bei ANDREAS aus metrischen Gründen eingeschlossenen (*avō*) in Str. 10a sehe ich dabei ab, s. § 65; desgleichen von dem Wort (*drəgvō.dəbyō*, A. *δruγvuδβyŏ*), das nach Art der Komposita zerlegt ist; s. dazu § 91. 23mal umschreibt ANDREAS das schließende durch *ŏ*, je einmal durch *o* und *ō*, und zwar gibt er (*drūjō*) durch *δružo*, Str. 10, (*zastayō*) durch $za^{x}sta^{x}y\bar{o}$, Str. 8. In allen Fällen außer dem letzten[1] geht sicher auf idg. $-a^{r}s$ zurück; so z. B. in (*manō*, A. *monŏ*) = griech. *μένος*, aind. मनः *mánaḥ*, (*baodantō*, A. $\beta a^{r}u\delta ont\breve{o}$) = griech. *[φέρ]οντες*, aind. बोधन्तः *bódhantaḥ*, usw. Auch dem von liegt idg. *-os* oder *-es* (des Gen. Sing.) zugrunde, s. oben § 5. Die Umschreibung durch *o* wird also wohl einem Druckversehen zur Last fallen. Die durch *ō* in $za^{x}sta^{x}y\bar{o}$ sehe ich dagegen für gewollt an. Denn hier allein führt - nicht auf $-a^{r}s$, sondern auf $-a^{r}u$; das Wort ist Lok. Du. und sein Ausgang entspricht dem lit. *[dvë]ju*, aksl. *[dvo]ju*. Welches sind nun aber die Gründe, die ANDREAS bestimmt haben, die Auslautsformen von idg. $-a^{x}s$ und $-a^{x}u$ verschieden anzusetzen? Ist das jAw.

[1] Und allerdings auch den Akkusativen des Plurals; s. dazu unten § 87 Note. ANDREAS hält die Ausgänge des Nom. (*-es*) und Akk. Plur. (*-n̥s*) nicht auseinander, obwohl er doch dem Zusammenfall von *e* und *n̥* im Iranischen widerspricht. S. unten § 89 Note.

(*zastayas-ča*) P. *28*, die Sandhigestalt des Wortes vor *ča* ‚und‘, richtig bezeugt, so wird dadurch vielmehr deren Zusammenfall erwiesen; s. ferner Bartholomae, *IF. 10.* 202. — Für den Kompositionsvokal (*daēvō.zuštā*, *spəntō.təmō*) gibt Y. *30* kein Beispiel, so daß ich nicht zu ersehen vermag, wie ihn Andreas beurteilt; vgl. dazu *GIrPhil. 1 a.* 150. S. übrigens § 63.

24. Daß das awestische, insbesondere gāthische (*ōi*, A. *oi*) in zahlreichen Wörtern in ganz auffälliger Weise zum griechischen *οι* stimmt, wird noch niemandem entgangen sein, der sich sprachwissenschaftlich mit dem Awesta beschäftigt hat. Man vergleiche aus den gāthischen Texten: (*yōi*, A. *yoi*) und andre Nom. Plur. mask. der Pronomina — griech. *οἵ*; (*mōi*, A. *moi*) und andre enklitische Gen.-Dat. Sing. der ungeschlechtigen Pronomina — griech. *μοι*; (*xšaϑrōi*, A. *xša*^{x}*ϑroi*) und andere Lok. Sing. der *e/o*-Deklination — griech. *οἴκ*]*οι*; (*jasōit*, A. *žusoit*) und andre Optativformen der *e/o*-Konjugation — griech. *φέρ*]*οις*; endlich (*vōistā*, A. ?*voista*?)[1] ‚du weißt‘, griech. *οἶσϑα*. Ist in dem awestischen das unversehrt fortgeführte indogermanische *oi* zu erkennen und somit den Beweisstücken für die Erhaltung der ‚indogermanischen Vokaltrias *a*, *e*, *o*‘ im Altiranischen (s. § 1) zuzuzählen?

25. Um das wahrscheinlich zu machen, wäre zunächst zu zeigen, daß die normale Fortsetzung des idg. *oi* bildet, die überall dafür auftritt, außer wo besondere Bedingungen ein Abweichen von der Norm gerechtfertigt erscheinen lassen. Ist das so? — Abgesehen von den in § 24 angeführten Fällen läßt sich noch in den folgenden auf idg. *oi* beziehen: (*čistōiš*, A. ?*čistoiš*) und andre Gen. Sing. der *i*-Deklination — got. *anstJais*; s. Brugmann, *Grundriß*² *2 b.* 156; (*vīspōibyō*, A. ?*vispoiβyō*) und andre Dat.-Abl. Plur. und Du. der *e/o*-Deklination — got. þ]*ai*[*m*, griech. *τ*]*οῖ*[*σι*, nosk. *p*]*oi*[*zad*; s. Brugmann, a. a. O. 371; (*čikōitərəš*, A. ?*čikoiturš*), 3. Plur. Perf. Akt. — griech. *λελ*]*οί*[*πασι*; das Perfekt

[1] Das Fragezeichen vor dem Wort hinter A. (Andreas) besagt, daß das Wort bei Andreas selbst nicht vorkommt, die Umschreibung also von mir erschlossen ist. So überall.

hatte bei Wurzeln jeder Art — zunächst freilich nur im Sing. Akt. — *o*-Vokalismus in der Wurzelsilbe; s. übrigens BARTHOLOMAE, *GIrPhil. 1 a.* 92; 𐬬𐬋𐬌𐬬𐬍𐬛𐬁𐬌𐬙𐬍, 𐬬𐬋𐬌𐬬𐬍𐬛𐬉 (*vōivīdāitī, vōivīdē,* A. *voiviδ°*), Intensivformen — griech. *π]οι[φύσσω.*

26. Notwendig ist freilich diese Beziehung keineswegs bei allen Beispielen von § 24 und 25. Im letzten darf sie sogar als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, insofern das Auftreten von *oi* in der Reduplikationssilbe griechischer Intensiva offensichtlich mit dem von *υ* in der Wurzelsilbe verknüpft ist, so daß es nahe liegt, innergriechische Vokalassimilation dafür anzunehmen; s. BRUGMANN, *Griech. Gramm.*³ 259. Auch wird man nicht ohne weiteres behaupten dürfen, daß das 𐬋𐬌- des Lok. Sing. und das -𐬋𐬌𐬱- des Gen. Sing. gerade idg. *oi* enthalten müßten; denn in beiden Ausgängen wechselte *oi* mit *ei*; neben griech. *οἴκοι* steht *οἴκει* und aosk. *mùinikeì tereì* (‚auf gemeinsamem Grundstück'), neben got. *anstais* steht nosk. *aeteis* (‚des Teils'); s. dazu BUCK, *A Grammar of Oscan and Umbrian* 44.

27. Die gāthischen Wörter, in denen das mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit vorauszusetzende ursprachliche *oi* durch 𐬋𐬌 vertreten ist, bilden aber doch nur die eine Hälfte der ganzen Summe. Mit 𐬋𐬌 teilt sich in die Vertretung 𐬀𐬉 und, im Wortausgang, 𐬉. Neben 𐬫𐬋𐬌 (*yōi*) findet sich 𐬫𐬀𐬉𐬗𐬁 (*yaēčā* ‚und welche'), neben 𐬙𐬋𐬌 (*tōi* ‚dir') steht 𐬫𐬀𐬯𐬙𐬉 (*yastē* ‚welcher dir'), neben 𐬑𐬱𐬀𐬚𐬭𐬋𐬌 (*xša-θrōi* ‚in dem Reich') sehen wir 𐬬𐬁𐬯𐬙𐬭𐬉 (*vāstrē* ‚auf der Weide') und 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬐𐬀𐬉𐬗𐬁 (*marakaēčā* ‚und im Tod'), neben 𐬬𐬋𐬌𐬯𐬙𐬁 (*vōistā* ‚du weißt') 𐬬𐬀𐬉𐬛𐬁 (*vaēdā* ‚ich weiß'), usw. Nach ANDREAS lägen die Verhältnisse so: Wo der Vulgatatext 𐬋𐬌 bietet, hatte der arsakidische Text וי (VY), d. h. der erste Bestandteil des Kurzdiphthongen war in der Schrift zum Ausdruck gebracht, und zwar gemäß seiner dunklen Färbung durch das Waw-Zeichen. Wo dagegen der Vulgatatext 𐬀𐬉 oder (am Wortende) 𐬉 hat, da stand im arsakidischen bloß י (Y), der kurze *a*-Vokal davor war wie gewöhnlich unbezeichnet geblieben. Also ist die durch die Schreibung 𐬋𐬌 = וי verbürgte Aussprache *oi* im Urtext auch da einzusetzen, wo die Vulgata statt 𐬋𐬌 vielmehr 𐬀𐬉 und 𐬉 aufweist. So erhalten wir allerdings eine glatte Rechnung; aber man

vergesse dabei nicht, daß eine erhebliche Anzahl der darin auftretenden Posten gemacht ist. Auch wird sich Andreas der Erörterung der Frage nicht entziehen können, weshalb denn das 𐬊𐬌 der Vulgata in bestimmter Stellung ausnahmslos oder doch vorzugsweise erscheint; vgl. Bartholomae, *Die Gāϑās* 79 f., *GIrPhil. 1 a.* 172, § 297. 1, Anm. und 178, § 303. 2.

28. Wenn 𐬊𐬌 = *oi* als Beweisstück für das Fortleben der alten ‚Vokaltrias *a, e, o*‘ im Iranischen gelten soll, so muß weiter gezeigt werden, daß es da nicht geschrieben wurde, wo die Ursprache einen der andern kurzen *i*-Diphthonge hatte, also *ei* oder *ai*. Mindestens doch für einen der beiden Diphthonge müßte eine abweichende Vertretung nachgewiesen werden. Andernfalls, wenn beide, *ei* und *ai*, geradeso vertreten sind wie *oi*, kann man alsdann den gemeinsamen Vertreter *oi* der drei Diphthonge *ai, ei, oi* als Zeugen für die Erhaltung der ‚Vokaltrias *a, e, o*‘ namhaft machen?

29. Ich habe schon oben § 26 betont, daß es an sich keineswegs notwendig ist, für das 𐬊𐬌 jedes der in § 24 f. angeführten gāthischen Wörter ein ursprachliches *oi* vorauszusetzen. Aber es ist wenigstens möglich. Bei andern Wörtern mit 𐬊𐬌 ist jedoch diese Möglichkeit nicht gegeben. Ich verzeichne die folgenden: 1. 𐬚𐬡𐬊𐬌 (*ϑwōi*) ‚tua‘, Nom. Sing. fem. des Possessivpronomens, — aosk. *p*]*aì*, lat. *qu*]*ae*; vgl. Brugmann, *Grundriß*² *2 b.* 356; 2. 𐬨𐬀𐬰𐬊𐬌 (*mazōi*), 𐬥𐬀𐬭𐬊𐬌 (*narōi*) und andre Dat. Sing. der Nominaldeklination; das in 𐬊𐬌- enthaltene ursprachliche Kasussuffix setzen die meisten mit *-ai*, einige wenige mit *-ei* an; daß es *-oi* gewesen sei, hat bisher noch niemand behauptet; s. Brugmann, a. a. O. 167; 3. 𐬥𐬆𐬨𐬊𐬌 (*nəmōi*), 𐬬𐬍𐬛𐬬𐬀𐬥𐬊𐬌 (*vīdvanōi*), 𐬞𐬊𐬌 (*pōi*) und andre dativische Infinitive; s. Brugmann, *Grundriß*² *2 a.* 142, 322 zu griech. ἐνεῖκαι, δοϝεναι usw.; 4. 𐬭𐬂𐬢𐬵𐬀𐬢𐬵𐬊𐬌 (*rånhanhōi*), 2. Sing. Konj. Med. mit der Präsensendung idg. *-sai*, — griech. δύνα]-σαι; 5. 𐬔𐬆𐬭𐬆𐬰𐬊𐬌 (*gərəzōi*), 1. Sing. Präs. Med., 𐬬𐬁𐬬𐬆𐬭𐬆𐬰𐬊𐬌 (*vāvərəzōi*), 3. Sing. Perf. Med. und andere Verbalformen gleicher Art; sie endeten ursprachlich auf *-ai*; s. Brugmann, *Griech. Gramm.*³ 353, 355; 6. 𐬛𐬀𐬉𐬛𐬊𐬌𐬱𐬙 (*daēdōišt*), 3. Sing. Prät. Akt. des Intensivums zu griech. δείκνυμι, nosk. *deicans*; griech. ἤνεγκον (Brugmann, a. a. O. 282) und

δείδεκτο (ebd. 291) sowie die entsprechenden Präsensbildungen mit leichter Reduplikation: griech. *τίθημι*, *ἵστᾱμι* usw. weisen darauf hin, daß die Wurzelsilbe solcher Formen den Vokalismus der Grundstufe hatte, also bei *e*-Wurzeln eben *e*; sonach würde als idg. Vorform **da*^{x}*ideiḱt* zu gelten haben; 7. 𐬛𐬋𐬌𐬱𐬍 (*dōišī*), Infinitiv des nämlichen Verbs, — griech. *δεῖξ[αι*, zu dem es sich verhält wie lat. *dare* zu *darī*; s. BARTHOLOMAE, *IF.* 2. 284; — 𐬛𐬋𐬌𐬱𐬁 (*dōišā*), 2. Sing. Aor. Med. (in imperativischem Sinn) zum selben Verbum; *AirWb.* 672f.; im Griechischen entspräche genau **δεῖξο*, das wäre eine Bildung wie *λέξο* ‚leg dich', vgl. die 3. Sing. Prät. *ἐδείξατο* — *ἐλέξατο*; 8. 𐬫𐬋𐬌𐬚𐬆𐬨𐬁 (*yōiϑəmā*), 1. Plur. Perf. Akt. zu aind. यतति *yátati*, s. v. a. येतिम *yetimá*; auf idg. **i̯eitme* zurückführend, worin die Reduplikationssilbe *i̯e* mit der Nullform der Wurzelsilbe *it* verschweißt ist; 9. 𐬥𐬋𐬌𐬝 (*nōiṯ*) ‚nicht', nach der gangbaren Etymologie auf idg. **neid* beruhend, einer Verbindung von **ne* mit **id*; 10. 𐬯𐬙𐬋𐬌 (*stōi*), lokativischer Infinitiv, nach BRUGMANN, *Grundriß*^{2} *2 b.* 182 aus idg. **stei*; 11. 𐬗𐬋𐬌𐬱𐬆𐬨, 𐬗𐬋𐬌𐬱, 𐬗𐬋𐬌𐬱𐬙 (*čōišəm, čōiš, čōišt*), 1., 2., 3. Sing. Prät. Akt.; *AirWb.* 429f.; 𐬗𐬋𐬌𐬚𐬀𐬝, 𐬗𐬋𐬌𐬚𐬀𐬌𐬙𐬉 (*čōiϑaṯ, čōiϑaitē*), 3. Sing. Prät. Akt. und 3. Sing. Konj. Med.; *AirWb.* 428; 𐬨𐬋𐬌𐬯𐬙, 𐬨𐬋𐬌𐬚𐬀𐬝 (*mōist, mōiϑaṯ*), 3. Sing. Prät. und 3. Sing. Konj. Akt.; *AirWb.* 1105f.: alles Formen aus dem Wurzelpräsens (ind. 2. Klasse), dessen Vollstamm mit dem Vokal der Grundstufe versehen war; führen sie auf *e*-Wurzeln zurück, was an sich das wahrscheinlichste ist, so beruht ihr 𐬋𐬌 auf idg. *ei*; *o*-Wurzeln sind ja doch jedenfalls ganz selten.

30. Ich begnüge mich mit der Aufführung dieser Beispiele; sie wird hinreichen, um zu erweisen, daß dem gāthischen 𐬋𐬌 der Vulgata nicht bloß idg. *oi*, sondern ebensowohl *ei* und *ai* zugrunde liegt. Richtig ist, daß unter den mit 𐬋𐬌 bezeugten Wörtern jene, deren 𐬋𐬌 auf altes *oi* geht, weitaus die Mehrheit bilden. Das hängt aber mit dem massenweisen Vorkommen der einsilbigen Pronominalformen zusammen, der 𐬫𐬋𐬌 (*yōi*), 𐬙𐬋𐬌 (*tōi*), 𐬐𐬋𐬌 (*kōi*), Nom. Plur. mask., und 𐬨𐬋𐬌 (*mōi*), 𐬙𐬋𐬌 (*tōi*), 𐬵𐬋𐬌 (*hōi*), Gen.-Dat. Sing.; diese sind etwa dreimal so häufig bezeugt als alle andern Wörter mit 𐬋𐬌 zusammen; in einsilbigen Wörtern jedoch erscheint der Diphthong

regelmäßig in der Gestalt, auch wenn er auf idg. *ai* beruht, wie im dativischen Infinitiv *pōi*, oder auf *ei*, wie im lokativischen Infinitiv *stōi*, s. § 29. Rechnet man statt nach Einzelwörtern vielmehr nach Wortgruppen, so kommen die Belege für aus idg. *oi* gegenüber denen für aus *ai* und *ei* in die Minderheit.

31. Nach Andreas' Ansicht über den Wert der Vulgataschreibungen (*aē*) und — am Wortende — (*ē*), die sich mit in die Vertretung von idg. *ai, ei, oi* teilen,[1] würde man (*ōi*, A. *oi*) als gemeinsamen Fortsetzer aller drei Diphthonge nehmen können; s. § 27. Andreas tut das nicht, sondern gibt eine größere Anzahl von und - der Vulgata durch *a'i*, worin ‚*a'* einen Vokal bezeichnet, über dessen Qualität wir noch nichts aussagen wollen' (S. 43). Aber die Grundsätze, nach denen sich Andreas gerichtet hat, sind mir nicht deutlich geworden.

32. Wortschließendes der Vulgata wird von Andreas in folgenden Fällen durch *oi* umschrieben: 1. (*sastē*) — A. *sustoi*; 2. (*vīdušē*) — *viδušoi*; 3. (*ašāunē*) — *urtā'vnoi*; 4. (*tanuyē*) — *tonuvoi*; dagegen durch *aˣi* in: 5. (*vastē*) — *vaˣstaˣi*; 6. (*yaoǰantē*) — *ya'užontaˣi*; 7. (*dazdē*) — *δaˣzδaˣi*. Für an- oder inlautendes gibt Andreas *oi* in: 8. (*yaēčā*) — *yoi-čaˣ*; 9. (*daēvāčinā*) — *δoivāˣ-čină'*; dagegen *aˣi* in: 10. (*aēibyō*) — *a'iβyŏ*; 11. (*aēnaŋhąm*) — *aˣinonhōm*; 12. (*aēšąm*) — *a'išōm*; 13. (*aēšəməm*) — *aˣišmom*; 14. (*avaēnatā*) — *āˣvaˣina'ta'*; 15. (*kaēnā*) — *kaˣināˣ*; 16. (*ǰasaētəm*) — *žuša'itōm*[2]. [Zur Umschreibung von (*paouruyē*) durch *pū(?)rviyō* s. unten § 37.]

33. Von diesen Wörtern enthält Nu. 8, Nom. Plur. mask. des Pronomens, sicher idg. *oi*; Nu. 1, Lok. Sing. der *e/o*-Deklination, kann idg. *oi* enthalten; s. § 26. Aber Nu. 2, 3 und 4 sind doch Dat. Sing. mit dem idg. Ausgang *-ai* (s. § 29), und das in Nu. 9 vorliegende idg. Wort ist doch gewiß mit **dei̯o-* anzusetzen, s. aosk. *deìvaì*

[1] Einmal wird auch wortschließendes mit dem Diphthong (*aˣi*) wiedergegeben (*voiviδāˣtaˣi* [Str. 8] gegenüber der Vulgata).

[2] Zum Langvokal *ō* s. § 44, zum *u* § 92.

(FICK, *Vgl. Wb.*[4] *3.* 162). Nun kann sich ja ANDREAS allerdings für die Dat. Sing. auf *mazōi* usw. (§ 29) berufen und für sein *ðoivā*^{r} auf das jAw. 𐬬𐬍𐬛𐬋𐬌𐬌𐬏𐬨, 𐬌𐬌° (*vīdōyūm*) neben 𐬛𐬀𐬉𐬏𐬨, 𐬌𐬌° (*daēūm*). Ist dann aber nicht eben zu folgern, daß alle idg. Kurzvokale mit *i* in *oi* zusammengeflossen sind, daß also die sämtlichen 𐬀𐬉 und wortschließenden 𐬀𐬉[1] nichts anderes meinen als 𐬋𐬌?

34. Ich bin auf die Beleuchtung der Pfade begierig, die ANDREAS zu seinen Ergebnissen und zu seinen Zweifeln geführt haben, und lege ein paar Fragen vor, auf die mich meine Neugier gebracht hat.

1. Das dem griechischen *αι* im Ausgang der 3. Sing. und Plur. Med. entsprechende 𐬀𐬉 gibt ANDREAS mit *a*^{x}*i*, z. B. griech. *ἐπί-εσται* — gAw. *va*^{r}*sta*^{r}*i* (§ 32, Nu. 5). Aber gegenüber dem *αι* der 2. Sing. Med.: *ἕσσαι, φέρεαι* ist 𐬋𐬌 bezeugt in 𐬭𐬂𐬢𐬵𐬀𐬢𐬵𐬋𐬌 (*rå̃ŋhaŋhōi*, A. ? *rōn-ha*^{x}*nhoi*). Soll das 𐬋𐬌 in diesem besondern Fall für falsch überliefert oder soll die Gleichheit der ausgehenden Diphthonge von griech. *φέρεαι, φέρεται, φέρονται* für unursprünglich gelten? 2. Der aind. Verbalausgang *-ethe* der 2. Du. Präs. Med. erscheint im jüngern Awesta als 𐬋𐬌𐬚𐬉- (*-ōiϑe*),[2] giltig freilich für die 3. Du.: ai. चरेथे *cárethe*

---

[1] Allenfalls auch wortschließendes 𐬉 (*ē*); s. § 31 Note.

[2] Nach ANDREAS wäre es gestattet, in der als 3. Pers. Du. gebrauchten Verbalform 𐬋𐬌𐬚 (*ōiϑ*) für *oit*, mit *t*, zu nehmen, also die Form herzustellen, die der aind. 3. Pers. Du. चरेते *cárete* genau entspricht, da für 𐬙 (*t*) und 𐬚 (*ϑ*) des sasanidischen Texts im arsakidischen nur ein Zeichen (ת) vorhanden war. Vgl *Verhandlungen* 106, wo ANDREAS schreibt: ‚Man vergegenwärtige sich in zweifelhaften Fällen stets, welcher Buchstabe im Urtext gestanden hat, und versuche, lediglich auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen, seinen Lautwert zu bestimmen'. In der Tat ist auf Grund solcher Erwägungen *GGN. 1909.* 42 ff. mehrfach überliefertes 𐬚 (*ϑ*) und 𐬙 (*t*) durch *t* und *ϑ* ersetzt: *muzδā*^{x}*tā*^{x} (Str. 1), *vičita*^{x}*hyo* (Str. 2), *moisϑrā*^{x} (Str. 9), *šiša*^{x}*ta*^{x} (Str. 11), *zura*^{x}*tušϑrō* (°𐬙𐬎𐬱𐬚𐬭𐬋 °*ϑušt*°, in der Überschrift).* Und schon früher, *Verhandlungen* 104 hat ANDREAS gelehrt, daß in ‚*vahma, vahmya*, was = skr. *vákman, vákmya*' ‚fälschlich 𐬵 (*h*) anstatt 𐬑 (*x*) transkribiert worden' sei. Das letzte Beispiel mahnt zur Zurückhaltung und Vorsicht, indem es uns zeigt, wie man mit Korrekturen des Vulgatatexts, die ‚lediglich auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen' vorgenommen sind, fehlgreifen kann. Die inzwischen aus den Turfantexten bekannt gewordenen mpT. Wörter PDVHN *padvahan* PYVHYŠN *payvahišn* usw., sowie VHM

* ANDREAS ist also der Ansicht, daß voriranisches *t* vor Konsonanz im Altawestischen in jeder Stellung durch die Spirans vertreten sei, auch nach

— jAw. (*čarōiϑe*). Dagegen finden wir gegenüber aind. *-etām* der 3. Du. Prät Med. (*-aētəm*): ai. अगच्छेताम् *á*]*gacchetām* — gAw. (*jasaētəm*). ANDREAS umschreibt das mit *žusaˣitōm* (§ 32, Nu. 16; vgl. S. 147 No. 2). Soll der Diphthong in der 3. Du. Präs. anders

---

vahm bestätigen doch meines Erachtens die Richtigkeit der traditionellen Lesung mit *h*: (*vahm*°) und beweisen, daß die Grundlage für das (*h*) darin *s* ist und nicht *k*; s. BARTHOLOMAE, *Zum AirWb.* 217 f., 221, SALEMANN, *Manich. Stud. 1.* 109 f., 112.

Zischlauten, s. *moisϑrāˣ, zuraˣtušϑrō̆.* Die andern gāthischen Beispiele für diese Konsonantenverbindungen sind: (*uštrəm*), (*xrafstrā*), (*vāstrəm*) und (*strəm*). Welcher Art sind die Gründe, die ANDREAS bestimmt haben, das überlieferte *str*, *štr* für falsch zu halten und durch *sϑr*, *šϑr* zu ersetzen? Theoretischer Art? Allerdings wird ja altes (arisches) *t* vor Konsonanz sonst überall zur Spirans; aber jede allgemeine Regel erfährt doch Ausnahmen, wenn besondere Verhältnisse gegeben sind. So wird auch altes *th*, das sonst überall die gleiche Gestalt wie antekonsonantisches *t* zeigt — (*yaϑā*, A. *yaˣϑāˣ*) = ai. यथा *yáthā* wie (*yátra*, A. *yaˣϑraˣ*) = ai. यत्र *yátra* —, hinter einem Zischlaut nicht durch die Spirans *ϑ*, sondern durch die Tenuis *t* vertreten; vgl. (*vahištəm*, A. *vaˣhištom*) und ai. वसिष्ठम् *vásiṣṭham*; s. zum Superlativsuffix BRUGMANN, *Grundriß*² *2 a.* 391 f. Rein theoretische Erwägungen würden da doch zu der Annahme führen, daß ein Zischlaut, durch den bei folgendem *th* dessen sonst normale Ersetzung durch *ϑ* verhindert wurde, auch den sonst normalen Übergang eines folgenden *t* vor *r* (usw.) in *ϑ* nicht zugelassen hat. — Also sind es sprachgeschichtliche Gründe? Sollen als Beweise für *sϑr* und *šϑr* — nicht *str* und *štr* — das altpers. *ušabārim* ‚kamelberitten', das afghan. *Xaš*, Name eines Nebenflusses des Hilmend, und etwa auch das altind. तिष्यः *tiṣyàḥ*, Name eines göttlichen Wesens und zugleich Sternbilds, verwertet werden? Wegen ap. *uša-* gegenüber gAw. (*uštrəm*) und ai. उष्ट्रः *úṣṭraḥ* vgl. HÜSING, *KZ. 38.* 259, JACKSON, *Parsia* 198 (mit No. 2), WEISZBACH, *ZDMG. 61.* 725; wegen afgh. *xaš* gegenüber jAw. (*x'āstra*) s. STEIN, *Ind. Ant. 15.* 23. Das ai. *tiṣyàḥ* müßte selbstverständlich, um als Beweisstück dienen zu können, Lehnwort aus dem Iranischen sein; diese Annahme und seine Zusammenstellung mit jAw. (*tištryō*), dem Namen des Sirius, ist ja alt genug; so zuletzt HÜSING, *Iranische Überlieferung* 224, der die Entwicklungsreihe ansetzt: awest. *tištrya-* — **tiššiya-* — ai. *tiṣyà-*. Ich stelle die Entlehnung nicht in Abrede, möchte aber doch die Frage aufwerfen, ob es denn notwendig ist, gerade von dem awestischen Wort dafür auszugehen, ob nicht vielmehr dies seine Gestalt durch lautliche Anpassung eines nichtawestischen Wortes erhalten haben kann. So hervorragend alt braucht das awestische *tištryō* ja gar nicht zu sein, da es im ältern Awesta nicht bezeugt ist. Vielleicht kann ich einmal an andrer Stelle auf die recht verwickelte Frage zurückkommen.

entstanden sein und einen andern etymologischen Wert besitzen als der in der gleichen Form des Präteritums? Oder ist die Schreibung mit , wie sie uns im jüngern Awesta begegnet, wiederum für falsch anzusehen? Und, wenn ja, woran ist das zu erkennen?

3. 35. Von den beiden im *GIrPhil.* mit *e*, *ē* umschriebenen Zeichen , der Vulgata findet sich das erstere nur inlautend hinter und (*y*), das letztere hinter (*a*) sowie im Wortausgang. Über schließendes (*-hē*) s. § 63.

36. Wie ANDREAS die Schreibung (*aē*) in den Fällen beurteilt, da sie einen Diphthong zum Ausdruck zu bringen hat, ist bereits in § 27—31 auseinandergesetzt. Vor schließendem *m* wird bekanntlich statt (*ayə*) geschrieben, daher ANDREAS z. B. (*vaēm*) folgerichtig durch *va*^{x}*yom* wiedergibt; s. § 42 ff.

37. Wie er über das wortschließende (*ē*) denkt, ergibt sich aus § 32. Nur in einem Fall nimmt er - als Bezeichnung eines einfachen Vokals: (*paouruyē*) in Strophe 3 gibt er mit *pū(?)r-viyō* wieder, das er für den Nom.-Akk. Du. mask. ansieht und auf (*mainyū*, A. *monyū*) bezieht; vgl. § 38 ff. über (*e*). Er kommt somit auf die alte Fassung des Worts zurück, die z. B. JUSTI, *Handbuch* 182 vertreten hat. Aber die Stelle Y. *44*. 19, wo das ebenso geschriebene Wort Nom. Sing. Fem. ist, wie das parallele (*apəmā*) der folgenden Zeile — s. oben, § 29, Nu. 1 —, also doch nicht °*yō* gelesen werden kann,[1] ist dieser Fassung gewiß nicht günstig. Übrigens ist JUSTI selber schließlich von ihr abgegangen; s. *IFAnz. 17*. 129, wo er ‚im Anfang (der Schöpfung) die beiden Geister' übersetzt. S. auch GELDNER in BERTHOLETS *Religionsgesch. Lesebuch*, 324 (zu Y. *30*. 3 und *45*. 2). Vgl. § 61.

38. (*e*) ist in Y. *30* nur zweimal bezeugt, und zwar beide Male hinter dem Anlauts-*y*, : in (*yesnyā*) und in (*yečā*), die im ‚Urtext' als *yosniyā*^{r} und *yō-ča*^{x} erscheinen. Zum

[1] Will man das Wort als Nom. Sing. fem. nicht gelten lassen, so muß man es als adverbiellen Lok. Sing. neutr. nehmen. Jedenfalls kann es keine auf idg. -*ō* endende Kasusform darstellen. Vgl. § 39 Note.

erstern Wort vergleiche man auch ‚Josno 30‘ in der Überschrift des Andreasschen Aufsatzes. Daß das idg. Wort, das dem ai. यज्ञः *yajñáḥ*, gAw. 𐬫𐬀𐬯𐬥𐬋 (*yasnō*) ‚göttliche Verehrung‘ zugrunde liegt, in der ersten Silbe mit *o* vokalisiert war, halte ich für möglich. Die beliebte Gleichstellung mit griech. ἁγνός ‚göttlich verehrt‘ ist ja dann freilich aufzugeben; da jedoch die Bedeutungen der Wörter ohnehin nicht zusammenstimmen, würde man sich dazu verstehen können. Allein bedenklich machen die zugehörigen jAw. Wörter 𐬫𐬈𐬱𐬙𐬌 (*yešti*), Infinitiv, 𐬫𐬈𐬰𐬌𐬨𐬥𐬋 (*yezimnō*), Partizip, und 𐬟𐬭𐬀𐬫𐬈𐬰𐬫𐬁𐬝 (*frayezyāṯ*), 3. Sing., die alle das selbe 𐬈 aufzeigen, wegen dessen Andreas *yosn*° gelesen wissen will.[1] Für das Substantiv ließe sich ja *o*-Ablaut ansetzen,[2] aber in den letzten Wörtern, wie soll man darin das *o* erklären gegenüber dem *α* von griech. ἅζομαι, ἅγιος usw.?

39. Über *yō-čaᵋ*, womit 𐬫𐬉𐬗𐬁 wiedergegeben ist, habe ich mir kein klares Bild machen können. Andreas übersetzt die Schlußzeile von Strophe 1, die er so umschreibt: *humōnzδrāᵋ urtāᵋ yō-čaᵋ yō raᵋučoβiš δaᵡrsaᵋtāᵋ vrāᵋzāᵋ*, in folgender Weise: ‚sowie die mit dem sehr weisen Recht verbundenen Freuden, die mit ihrem Licht herrlich anzuschauen sind‘. Danach müßte doch *yō* in *yō-čaᵋ* Nom.-Akk. Plur. neutr. sein, s. v. a. ai. या(नि) *yā́(ni)*. Die selbe Form wäre auch im folgenden *yō* enthalten, das von Andreas für 𐬫𐬁 (*yā*) eingestellt wird. Warum aber sind dann die syntaktisch gleichstehenden letzten beiden Wörter der Zeile nicht auch mit dem Ausgang *ō* angesetzt, und warum nicht auch das 𐬫𐬁 (*yā*) in der ersten Zeile der Strophe? Andreas kann sich ja freilich darauf berufen, daß die awestischen Akk. Plur. neutr. der *o*-Deklination nicht nur auf 𐬁 (*ā*), sondern auch auf 𐬃 (*å*) ausgehen (*GIrPhil. 1a.* 133, 233). Ersteres ist ihm im allgemeinen *āᵡ*, letzteres *ō*, und dieses selbe *ō* sieht er auch in der Schreibung 𐬫𐬉𐬗𐬁 (*yēčā*) = *yō-čaᵋ*. Gut. Ich will diese Doppelheit der Kasusbildung auch für die Gāthās zugestehen. Aber das geht doch nicht an, daß man beim gleichen Wort und bei gleicher Über-

---

[1] Statt 𐬫𐬈𐬰𐬍𐬨 (*yezīm*) Y. *31.* 8 ist 𐬫𐬀𐬰𐬏𐬨 (*yazūm*) zu lesen, s. *AirWb.* 1280.

[2] Der selbe Vokal ist selbstverständlich in dem daraus abgeleiteten *i̯o*-Adjektivum (ai. *yajñíyaḥ*) enthalten.

lieferung ([Avestan]) der Vulgata beliebig einmal diesen und einmal jenen urtextlichen Ausgang ansetzt, *yā^x* und *yō*.[1] Vgl. § 61.

40. Wie steht es nun aber mit den übrigen [Avestan] gāthischer Wörter hinter [Avestan] und [Avestan]? Sollen sie auch alle *o* oder *ō* zur Darstellung bringen? Mit dem, was Andreas, *Verhandlungen* 101 über [Avestan] und [Avestan] schreibt, vermag ich ohne Kommentar nicht zurechtzukommen. Das [Avestan] von [Avestan] (*yesnē*) = ai. यज्ञे *yajñé* erledigt sich nach dem in § 38 Gesagten. Sicher einem idg. *o* entspricht das [Avestan] von [Avestan] (*yestē*) = ai. यस्ते *yáste* ‚welcher dir' — griech. ὅς τοι —, wahrscheinlich das von [Avestan] (*yezī*), relative Konjunktion. Der Genitivausgang [Avestan]- (*-ehyā*) in [Avestan] (*gayehyā*) usw. geht gewiß auf idg. *-osi̯o* = griech. *-οιο*.[2] Der Ausgang der 3. Plur. Akt. thematischer Präsentien [Avestan]- (*-eintī*) in [Avestan] (*urūpayeintī*) usw. beruht auf idg. *-onti* = griech. *-οντι* (in dor. *φέροντι*). Der ‚Thema'vokal *o* ist ebenso in der Partizipialform [Avestan] (*zbayentē*) enthalten. Ich will auch zugestehen, daß er sich in dem [Avestan] der Infinitive [Avestan] (*vərəzyeidyāi*), [Avestan] (*rāšayeṅhē*) und [Avestan] (*srāvahyeitī*) fortsetzt, obwohl hier der Stammbaum nicht ganz so einfach aufzustellen ist. Die idg. Grundlage von [Avestan] (*ayenī*), 1. Sing. Konj. Akt., wird **ei̯ō* gewesen sein. Die Qualität der in dem [Avestan] von [Avestan] (*iϑyejō*), [Avestan] (*āyesē*), [Avestan] (*yezivī*) steckenden idg. *a*-Vokale ist nicht zu ermitteln, da verwandte Wörter in den westlichen Sprachen fehlen; s. *AirWb.* 799, 1280, 1288 f.[3]

41. Aber der Rest der gāthischen Wörter mit [Avestan] scheint mir der Annahme, daß dieser Vokal etymologisch mit *o* (oder *ō*) zu bewerten sei, sehr erhebliche Schwierigkeiten zu bereiten. Die idg. Vorformen der 2. und 3. Sing. Präs. Akt. und Med. [Avestan] (*xšayehī*) =

[1] Ich habe [Avestan] zu Y. *30.* 1 und zu Y. *51.* 2 als Nom. Sing. Fem. genommen, s. *AirWb.* 1213 m und 1217 m.; s. dazu § 37 Note. [Avestan] könnte allenfalls auch für den *i*-Diphthong stehen; dann wäre das Wort altem **i̯ai-qe* gleichzusetzen.

[2] S. aber § 94 am Ende, wonach Andreas den Genitivausgang mit *-a^{x}hyo* (nicht *-ohyo*) wiedergibt. Ebenso setzt er in den relativen Konjunktionen *a^x* (*ya^{x}t*, *ya^{x}δā^x*, *ya^{x}ϑra^x*), nicht *o*.

[3] Brugmanns Verknüpfung des ersten der drei Wörter mit griech. *σέβομαι* — auch bei Prellwitz, *EtWbGriechSpr.*² 407 — begegnet semasiologischen Bedenken. Hat Brugmann recht, so geht das gAw. Wort auf idg. **ti̯egos* zurück, mit *e*.

ai. क्षयसि *kṣáyasi*, (*mainyetē*) = ai. मन्यते *mányate* usw. haben ganz sicher an der Stelle des ein *e*, nicht aber *o* gehabt. Man müßte also annehmen, es sei die *o*-Färbung des ‚thematischen‘ Vokals verallgemeinert worden. — Dann bleiben noch (*apayeitī*) Y. *32.* 11 und (*šyeitibyō*) Y. *53.* 8. Bei ihnen das irgendwie mit idg. *o* in Zusammenhang zu bringen, sehe ich keine Möglichkeit. Es liegt ihm vielmehr, da das Wort mit (*ayamaitē*) zusammengehört (s. *AirWb.* 1262 f.), ein sonantischer Nasal, idg. *m̥*, zugrunde, für den Andreas sonst zumeist *u* einsetzt, s. § 87. — Ganz verwickelt liegen die Verhältnisse beim letzten Wort, dem Dat. Plur. fem. des *nt*-Partizips zu einem Präsens idg. **qᵘi̯é-ti*, das durch jAw. (*šyāmā*), 1. Plur., bezeugt ist; s. Justi, *Handbuch* 310, Bartholomae, *GIrPhil. 1a.* 98, *AirWb.* 1716. Im Aind. würde **cyātibhyaḥ* entsprechen, der Nom. Plur. mask. dazu wäre **cyántaḥ*; vgl. *yántaḥ* — *yātyáḥ*. Die geläufige Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses dieser Formen mit und ohne *n* — s. Brugmann, *Grundriß*[1] 2. 317, [2] *2 a.* 457, Thumb, *Hdb. d. Sanskrit* 223 — hat zu Voraussetzungen, 1. daß die qualitative Verschiedenheit der *a*-Vokale aufgegeben, und 2. daß idg. *n̥* mit dem Vertreter der kurzen *a*-Vokale zusammengefallen war. Sie sind nach Andreas beide falsch. Welchen Lautwert weist er dem von (*šyeitibyō*) zu und wie erklärt er die Form?

4. 42. Die im *Grundriß* mit *ə* und *ə̄* umschriebenen Awestazeichen und stellen einen dunkel gefärbten, überwiegend kurzen Vokal dar. Daß sie nicht *e* meinen, habe ich längst anerkannt und erst kürzlich wieder mit eingehender Begründung vertreten, *Zum AirWb.* 34. Andreas gibt die Zeichen mit *o*, *ō*, *ŏ* und *u* wieder; wo der geschriebene Vokal etymologisch bedeutunglos ist, bleibt er in der Umschrift ganz weg. *ŏ* bietet Andreas nur im Wortausgang für : (*yə̄*) = *yŏ*; es steht das im Einklang mit der Wiedergabe von (*ō*) in gleicher Stellung und bei gleichem Wert (idg. *-aˣs*), s. § 23. *u* gibt er für , vor (*r*): (*ərəš*) = *urš* usw., sowie in den einzeln stehenden Wörtern: (*drəgv°*) = *δruγv°*, (*ə̄nəitī*) = *unitī*, und (*asə̄nō*) = *aʳsunŏ*. Mit *ō* bewertet er die Zeichen in

den beiden 3. Du. Prät. Med. 𐬀𐬯𐬭𐬎𐬎𐬁𐬙𐬆𐬨 (*asrvātəm*) = *a*ˣ*sruvā*ˣ*tōm* und 𐬘𐬀𐬯𐬀𐬉𐬙𐬆𐬨 (*ǰasaētəm*) = *žusa*ˣ*itōm,* ferner im Gen. Plur. 𐬐𐬆𐬵𐬭𐬞𐬆𐬨 (*kəhrpəm*) = *kurpōm* und im Akk. Plur. mask. 𐬞𐬆𐬭𐬆𐬯𐬨𐬀𐬥𐬆𐬣 (*pərəsmanəng*) = *pursomnōn*. In allen übrigen Fällen ist 𐬆 und 𐬇 durch *o* gegeben.

43. Daß in den Gen. Plur. der *a*-Vokal vor dem schließenden *m* lang war, bedarf keines besonderen Beweises; wegen der Qualität s. unten § 51 ff. Weniger sicher ist der Längenansatz für den Akk. Plur. mask. der *o*-Deklination; denn fest steht die Länge doch nur für das Altindische: तान् *tān* — kret. *τόνς,* got. *þans.* Aber die Schreibung mit 𐬄𐬆° -*əng* und, im jüngern Awesta, 𐬄° -*ą* steht ANDREAS' Annahme jedenfalls nicht entgegen.

44. Anders bei den beiden Dualformen. Auch hier ist die Bestimmung ihres Schlußvokals als Länge allein auf die entsprechenden aind. Formen gestützt, die allerdings auf -*ām* ausgehen, s. अकृपेताम् *akr̥petām* und अनूषाताम् *anūṣātām* im RV. Reicht die Stütze aus? Das steht doch unzweifelhaft fest, daß für den langen *a*-Vokal vor wortschließendem 𐬨 (*m*) normalerweise 𐬄 (*ą*) geschrieben wird; man denke an die zahlreichen Gen. Plur. aller Deklinationsklassen, an die Akk. Sing. der fem. *ā*-Stämme usw. Davon wird sonst nur in der Richtung abgewichen, daß das 𐬄 vor 𐬨 durch 𐬆 (also -*ąm* durch -*əm*) ersetzt wird. Aber die Fälle sind sehr selten, und bei keinem der Wörter ist 𐬆𐬨- (-*əm*) ausschließlich bezeugt, immer kommt daneben auch 𐬄𐬨- (-*ąm*) vor. Von der Regel und von ihrer Ausnahme zugleich würden sich die ‚Transkriptoren' bei jener Dualform entfernt haben, indem sie hier 𐬆𐬨-, nicht 𐬄𐬨-, und immer 𐬆𐬨- schrieben, womit sie sonst einen kurzen Vokal mit *m* zur Darstellung brachten. Muß man, allein der indischen Formen wegen, sich darüber hinwegsetzen, darf man es? ANDREAS ist ja freilich, da er es für erlaubt hält, überliefertes 𐬙 (*t*) und 𐬚 (*ϑ*) beliebig durch *ϑ* und *t* zu ersetzen (§ 34 Note), in der Lage, einige der zwischen Veda und Awesta bestehenden Verschiedenheiten in den verbalen Dualausgängen zu beseitigen. Jedoch nicht alle. Eben darum braucht aber auch 𐬀𐬉𐬙𐬆𐬨- (-*aētəm*) dem aind. -ेताम (-*etām*) nicht völlig gleichzustehen. Die nämliche Differenz begegnet uns bei den entsprechenden Aktivformen, ai. गच्छताम् *gacchatām* —

jAw. (*jasatəm*). Vielleicht liegt in beiden Sprachen Ausgleichung der Ausgänge vor, und zwar in entgegengesetztem Sinn.

45. In der Schreibung (*ərə*) sieht Andreas den Ausdruck von *ur*; desgleichen in der Schreibung (*əhr*): (*kəhrpəm*) $=$ *kurpōm*; dem (*h*) darin mißt er, wie es scheint, keinerlei Bedeutung bei; darauf einzugehen unterlasse ich. — Man kann sich für die Wiedergabe von durch *ur* auf (*hākurənəm*) berufen, anderseits gegen sie auf (*mōrəndaṯ*). Die Voraussetzung eines *ṛ* scheint mir für das des ersten Worts möglich, für das des zweiten sicher. — Daß die Umschreibung *ur* für alle Wörter zutreffend sei, möchte ich bestreiten. Wenn das Awestische für altes *ṛ* in jeder Stellung hätte *ur* eintreten lassen, so würde es ganz für sich stehen. Ich wenigstens kenne keinen jüngern iranischen Dialekt, darin das *ṛ* in so ausgesprochen einheitlicher Weise vertreten wäre. Man vergleiche *ZumAirWb.* 29 ff., wo ich die Belege des *ṛ* für das Turfanpahlavi zusammengestellt habe. Es wechseln hier YR und VR je nach den Nachbarlauten; gegenüber dem aind. हृदा *hṛdá* ‚mit dem Herzen' finden wir ZYRD *zird* ‚Herz', gegenüber dem aind. पृच्छति *pṛccháti* ‚er fragt' finden wir jedoch PVRSYD *pursīd* ‚gefragt'. Und was für das Turfanpahlavi auf Grund seiner lautgetreuen Darstellung der Wörter feststeht, das gilt im ganzen auch für die übrigen mittel- und neuiranischen Dialekte. Das Altpersische aber steht dem wenigstens nicht entgegen. Das *u* von 𐎠·𐎤·𐎢·𐎴·𐎺·𐎶· *akunavam* hängt allerdings mit dem *ṛ* von ai. अकृणवम् *ákṛṇavam* eng zusammen und weist auf *u*-Färbung ebenso wie npers. کند *kunad* usw. Aber in allen andern Fällen bleibt die Färbung des aus dem *ṛ* entwickelten Vokals ohne besondere Bezeichnung. Lautet er an, so steht das *a*-Zeichen, während er im Inlaut durch das *a*-haltige Konsonantenzeichen mit ausgedrückt wird. Wäre er *u* gewesen, so würde man eben das *u*-Zeichen oder die *u*-haltigen Konsonantenzeichen dafür erwarten dürfen. Vgl. dazu, was ich schon *Ar. Forsch.* 2. 68 Note (1885) habe drucken lassen, sowie Hübschmann, *Pers. Stud.* 149.

45. Nach Andreas besagt ‚er fragte' ?*pursaᵉt* und ebenso ‚mit dem Herzen' ?*zurδāˣ*. Dort stimmt die Vokalisation der ersten

Silbe mit der von mpT. *pursīd*, np. پرسید *pursīd* ‚gefragt' überein, hier steht sie zu der von mpT. *zird*, np. دل *dil* im Widerspruch. Sind wir gehalten, diese Verschiedenheit als eine feststehende hinzunehmen? Die Darstellung des Vokals geschieht im Awesta überall oder so gut wie überall (s. § 45) durch den Buchstaben 𐬆. Muß denn damit ein Vokal ausgedrückt sein, der gerade am Endpunkt der Vokalreihe *i* — *a* — *u* steht? Warum soll 𐬆 just in der Stellung vor 𐬭 den Vokal *u* meinen, während es sonst fast durchweg einen zwischen *a* und *u* stehenden Vokal bezeichnet? Ich halte das nicht für erweislich und nicht für wahrscheinlich, sondern bleibe bei der Meinung stehen, daß wir in dem 𐬆 das Zeichen für einen ‚Vermittelungsvokal' (nach WINTELERS Terminologie), etwa *ö*, zu erkennen haben, einen Vokal, der unter der Einwirkung der Nachbarlaute leicht ausgesprochene *i*- oder *u*-Färbung erhalten konnte.[1] S. noch § 84.

47. Die Ansicht, daß das 𐬆 in 𐬛𐬭𐬆𐬔𐬬𐬃 (*drəgvå*) usw. etymologisch gleichwertig ist mit dem *u* von 𐬛𐬭𐬎𐬑𐬱 (*druxš*), vertrete ich seit 30 Jahren; s. zuletzt *ZumAirWb.* 176. Doch hat jedenfalls die absonderliche Schreibung eine besondere Ursache (*GIrPhil. 1a.* 155, Nu. 10) und kann nicht als Beweis dafür verwendet werden, daß 𐬆 beliebig als Zeichen für *u* gebraucht werden konnte. — Wegen der Umschreibung von 𐬆𐬥𐬌𐬙𐬍 durch *unitī* und von 𐬀𐬆𐬯𐬎𐬥𐬋 durch *aᵛsunō* s. unten § 87 ff.

48. In allen andern, außer den in §§ 42—47 besonders aufgeführten Wörtern, also weitaus in der Mehrzahl aller Fälle, umschreibt ANDREAS 𐬆 oder auch 𐬇 durch *o*. Es sind: 1. 𐬭𐬀𐬊𐬗𐬆𐬠𐬍𐬱 (*raočəbīš*) = *raᵘučoβiš*; 2. 𐬔𐬆𐬎𐬱.𐬁𐬌𐬱 (*gə̄uš.āiš*) = *γoušāᵉiš* und 𐬬𐬀𐬢𐬵𐬆𐬎𐬱 (*vaŋhə̄uš*) = *vonhouš*; zweimal; 3. 𐬑𐬱𐬥𐬀𐬊𐬱𐬆𐬥 (*xšnaošən*) = *xšnaᵘušon*; 𐬯𐬞𐬆𐬥𐬌𐬱𐬙𐬋 (*spəništō*) = *sponištō*, 𐬵𐬆𐬨 (*həm*) = *hom*, 𐬀𐬵𐬎𐬭𐬆𐬨 (*ahurəm*) = *aˣhurom*

[1] So begreift sich auch leicht der Wechsel zwischen 𐬆 und 𐬌 (*i*) in der Stellung zwischen Palatal und Nasal, z. B. 𐬵𐬀𐬗𐬌𐬨𐬥𐬋 (*hačimnō*) neben 𐬵𐬀𐬗𐬆𐬨𐬥𐬁 (*hačəmnā*) u. a. m. In *Verhandlungen* 102 hatte ANDREAS dazu bemerkt: ‚Hinter Palatalen ist 𐬌 in einigen Fällen die mater lectionis für *e*, und zwar ein indogermanisches *e*, das in einem Ablautsverhältnis zu *o* steht, z. B. in *sčend* — *skondo* u. a.' Davon ist er anscheinend wieder abgekommen; denn die Partikel 𐬗𐬍𐬥𐬁 (*čīnā*) Str. 6 (= ai. चन *caná*, idg. **qene*) wird mit *činăᵉ*, nicht *čen°*, gegeben, wie man doch nach dem angeführten Satz hätte erwarten müssen.

und alle übrigen Wörter mit 𐬆, 𐬇 vor 𐬥 (*n*) oder 𐬨 (*m*) mit Ausnahme der beiden § 47 am Ende erwähnten.

49. Zu 1. bemerke ich: Der Ansatz eines kurzen *o* bedarf der Rechtfertigung. In der entsprechenden aind. Form मनोभिः *mánobhiḥ* steckt doch wohl das selbe *o* wie in der Sandhigestalt des Nom. Sing. मनो *máno*. Wenn das auch für das Awestische gilt — und ich sehe nicht, weshalb es anders sein sollte —, so hätte Andreas entsprechend seiner Wiedergabe für wortschließendes 𐬋 (*ō*) und 𐬇 (*ə̄*) — s. § 23, 42 — *raˊučŏβiš* schreiben sollen, mit *ŏ*. Der idg. Ausgang des Kasus hatte jedenfalls den *e*-Vokal (vgl. das griech. *ὄχεσφιν*) ebenso wie der aller übrigen obliquen Kasusformen der neutralen *o/es*-Stämme.

50. Zu 2: Die Bestimmung von 𐬆𐬎 (*əu*) als *ou* begegnet keinem irgendwie wesentlichen Bedenken, da ja eben 𐬇 einen dunklen *a*-Vokal darzustellen hat. In dem Genitivausgang 𐬇𐬎𐬱 (*-ə̄uš*) kann man somit allerdings die gerade Fortführung des idg. *-ous* erkennen, wie es z. B. in got. *sunaus* vorliegt. Aber die Gleichartigkeit der *i*- und *u*-Deklination macht es sehr wahrscheinlich, daß, wie dort *-ois* und *-eis*, so hier *-ous* und *-eus* nebeneinander vorkamen (s. § 26). Die Beziehung des awest. 𐬇𐬎𐬱 auf idg. *-ous* ist also jedenfalls keine gebotene. — Seltsam ist die Tatsache, daß das Auftreten von 𐬆𐬎 auf die Stellung vor schließendem 𐬱 (𐬱 vor dem worttrennenden Punkt) beschränkt ist, und zwar findet es sich nur im Gen. Sing., aber auch hier nicht durchgehends, in dem jAw. 𐬛𐬆𐬎𐬱 (*dəuš*) ‚Schulter', sowie in dem zerstückten Wort für ‚Ohr' 𐬔𐬇𐬎𐬱𐬹𐬁𐬌𐬱, 𐬔𐬇𐬎𐬱𐬹𐬁 (*gə̄uš.āiš*, *gə̄uš.ā*), das seine merkwürdige Gestalt wohl dem Genitiv 𐬔𐬇𐬎𐬱 (*gə̄uš*) ‚des Rinds' zu verdanken hat.

51. Zu 3: Daß der dunkle mit 𐬆, 𐬇 gemeinte *a*-Vokal in vielen Fällen einem idg. *o* entspricht, ist richtig; so z. B. im Ausgang des Akk. Sing. der *o*-Deklination 𐬆𐬨, 𐬇𐬨 (*-əm*, *-ə̄m*) = idg. *-om*, im Ausgang der 3. Plur. der *e/o*-Konjugation 𐬆𐬥, 𐬆𐬥𐬙𐬍, 𐬆𐬥𐬙𐬉, 𐬆𐬥𐬙𐬁 (*-ən*, *-əntī*, *-əntē*, *-əntā*) = *-on*, *-onti*, *-ontai*, *-onto*, usw.; vgl. § 40. Aber auch hier fehlt wieder (wie § 28 ff.) die Bestätigung für die ununterbrochene Fortführung des alten *o*, die durch den Nachweis erbracht werden würde, daß anders gefärbte *a*-Vokale in gleicher Stellung

nicht durch , vertreten sind. Dem ist aber keineswegs so. Nach ANDREAS' Herstellung des Urtexts ist jeder idg. vor einem Nasal stehende kurze und lange *a*-Vokal im Awestischen durch *o* und *ō* vertreten, und die gleichen Vokale stehen auch vor dem sekundär aus altem *s* entwickelten Nasal, d. h. vor dem awest. *ŋh*, A. *nh*), das altes *s* ersetzt.[1] Dabei ist es vollkommen gleichgiltig, wie der Vokal in der Vulgata ausgedrückt wird, ob durch , (*ə*, *ə̄*) oder durch , (*a*, *ā*) oder durch , (*å*, *å̄*)[2] oder durch (*ą*): der Urtext hatte unter allen Umständen *o* oder *ō*. Nur eine Ausnahme (vgl. § 55) wird gemacht, das ist (*ǰamaitī*), wofür ANDREAS *ža^x^ma^x^ti* bietet, nicht *žom°*. Ist es das , das die Abweichung bedingt? Bei den Wörtern (*druǰəm*) und (*yaoǰantē*) ist diese Wirkung nicht zu erkennen; ihre urtextlichen Formen werden mit *δružom* und *ya^x^užonta^x^i* bestimmt.

52. Beispiele für solche antenasale *o*, *ō* des ANDREASschen Urtextes, die nicht auf idg. *o*, *ō* zurückführen, sind: 1. *mǫnŏ* = (*manō*) = griech. μένος; *a^x^inǫnhōm* = (*aēnaŋhąm*) = griech. ἐπ]έων; *ǫnha^x^iti* = (*aŋhaitī*) = lat. *erit*; *vǫnhouš* = (*vaŋhə̄uš*) ~ gall. *vesu°* (§ 18); *a*) *hyǭma^x^* = (*hyāmā*) ~ griech. εἴημεν; 2. *ǫnmā^x^* oder *ǫnumā^x^* = (*ąnmā*) ~ lat. *animus*.[3] Bei 1 liegt idg. *e* oder *ē*, bei 2 idg. *a* zugrunde. Daß ich nicht auch *ō* für idg. *ā* aufzeigen kann, ist nur daran gelegen, daß ANDREAS eben nicht mehr als 33 von den 896 Zeilen der Gāthās umschreibt, und daß in jenen 33 Zeilen zufällig kein Wort vorkommt, das idg. *ā* vor Nasal enthält, wie etwa der Akk. Sing. der femininen *ā*-Stämme. (*nazdištąm*) Y. 33. 4 = नेदिष्ठाम्[4] *nédiṣṭhām* würde ANDREAS doch wohl mit *na^x^zδištōm* geben.

53. Die dunkle Aussprache der *a*-Vokale vor Nasalen ist eine auf dem iranischen Sprachgebiet weit verbreitete Erscheinung, die

---

[1] S. dazu HÜBSCHMANN, *Pers. Stud.* 116, No. 2.

[2] Das erste der beiden Zeichen findet sich nur in einer Petersburger Handschrift vor ; s. BARTHOLOMAE, *Handbuch* 16. Die andern Handschriften bieten in gleicher Stellung .

[3] So nach ANDREAS' Übersetzung des Worts durch ‚Lebensgeister', s. § 8.

sicherlich in End- und in tieftonigen Silben schon sehr frühzeitig eingesetzt hat; vgl. *Zum Air Wb.* 50 ff.[1] Sie erstreckt sich aber auf alle *a*-Vokale, ohne daß dabei deren ursprachliche Färbung eine Rolle spielte. Im Mazendaranischen finden wir *nūm* ,Name' gegenüber lat. *nōmen*, aber auch *mūng* ,Monat' gegenüber lat. *mēns-is*, und das Ossetische hat *zürond* ,alt' gegenüber griech. *γέροντ-ες*, aber auch *fonj* ,fünf' gegenüber griech. *πέντε*, ferner *nom* ,Name', °*don* ,Satz', °*ston* ,Stand' = npers. نام *nām*, دان° °*dān*, ستان° °*stān*, die der Reihe nach idg. *ō*, *ē* und *ā* enthalten. Die selben drei Wörter kommen auch im jüngern Awesta vor: [Avestan script] (*nāmąm*), [Avestan script] (°*δānəm*), [Avestan script] (°*stānəm*). Nach Andreas sind sie alle mit *ō* in der ersten Silbe gesprochen worden und zu lesen. Gut, nehmen wir an, es sei so.

54. Ist denn aber daraus ohne weiteres zu schließen, daß der Vokal des ersten Worts, der dem *ō* des zugrundeliegenden idg. **nōmen-* in seiner Färbung entspricht, dieses *ō* in gerader Linie fortsetzt, ohne daß es in der Zwischenzeit eine Veränderung der Färbung erfahren hätte? Und was folgt daraus für die Erhaltung der idg. ,Vokaltrias'? Wenn in der Stellung vor einem Nasal das idg. *ā* ebenso durch *ō* vertreten wird wie das idg. *ō*, wer bürgt mir denn dafür, daß vor der verdunkelnden Wirkung des Nasals der Nachfahre des idg. *ō* anders gefärbt war als der des idg. *ā*? Das für alle drei *ā*-Vokale gemeinsame awestische *ō* ist für die ,Erhaltung der idg. Vokaltrias' in der Awestasprache um nichts beweiskräftiger als das bisher dafür angesetzte gemeinsame *ā*. Dazu bedarf es vielmehr des Nachweises, daß die verschiedene Färbung awestischer *a*-Vokale in Zusammenhang steht mit der verschiedenen Färbung der indogermanischen. Nicht darauf kommt es an, daß ein idg. *ō* durch *ō* vertreten ist, sondern daß es anders vertreten ist als *ē* oder *ā*, nicht

[1] Das ai. गोधूमः *godhūmaḥ* ,Weizen' sehe ich, wie andere, als ein Lehnwort aus dem Iranischen an. Das jAw. Wort ist [Avestan script] (*gantumō*); das, worauf das indische beruht, wird **gondum*° gelautet haben und somit einem Dialektgebiet entstammen, in dem schon frühzeitig die Vokale vor Nasal verdunkelt und die Tenues nach Nasal ,erweicht' worden sind. Das schon in der Brāhmaṇaperiode übliche aind. Wort ist bei der Entlehnung volksetymologisch — zu ,Rinderrauch' — umgemodelt worden, um mundgerechter zu werden.

in jeder, aber doch in irgendeiner Stellung. Diesen Beweis hat ANDREAS erst noch zu führen.

5. 55. 𐬃 (im *Grundriß å*) kommt in Y. *30* nur in auslautender Silbe und vor 𐬢𐬵 (*ŋh*) vor. ANDREAS umschreibt es überall durch *ō* — oder, wenn die Metrik zweisilbige oder ‚zerdehnte' Aussprache zu verlangen scheint, *ŏ̄* — außer im Nom.-Akk. Plur. 𐬨𐬀𐬥𐬃 (*manå*), das er durch *monŏ̄* gibt.[1] Weshalb er für dieses Wort eine Besonderheit ansetzt, ist mir nicht deutlich geworden; vgl. § 51 a. E.

56. Daß jeder vor 𐬢𐬵 (*ŋh*, A. *nh*) stehende lange *a*-Vokal für ANDREAS ein *ō* ist, haben wir bereits § 51 gesehen. Der Ausgang des Nom. Plur. mask. 𐬃𐬢𐬵𐬋 (°*åŋhō*, A. °*ōnhŏ̄*) enthält ohne Zweifel ein idg. *ō*. Vielleicht auch 𐬫𐬃𐬢𐬵𐬋 (*yåŋhō*, A. *yōnhŏ̄*), s. *AirWb.* 1291. Dagegen enthalten 𐬵𐬎𐬛𐬃𐬢𐬵𐬋 (*hudåŋhō*, A. *huδōnhŏ̄*) und 𐬛𐬎𐬲𐬛𐬃𐬢𐬵𐬋 (*duždåŋhō*, A. *duždōnhŏ̄*) eher idg. *ē*. Aber die ursprachliche Vokalqualität ist ja bei antenasaler Stellung belanglos.

57. 𐬃 der Schlußsilbe ist in Y. *30* neunmal bezeugt, und zwar in 𐬛𐬭𐬆𐬔𐬎𐬎𐬃 (*drəgvå*, A. *δruγvō*), Nom. Sing.; in 𐬨𐬀𐬰𐬛𐬃 (*mazdå*, A. *muzδō*), das als Nom. Sing. und Plur. sowie als Gen. Sing. fungiert, endlich fünfmal in Gen. Du. wie 𐬀𐬌𐬌𐬃 (*ayå*, A. *aʳyō*). In zwei von den neun Fällen finden wir, weil die Enklitika 𐬗𐬁 (*čā*, A. *čaʳ*) ‚und' folgt, 𐬃𐬯 (*ås*, A. *ōs*) statt 𐬃. Der etymologische Wert von 𐬃° (𐬯𐬃°) ist idg. *āʳs*. Die ursprachliche Färbung des *ā*-Vokals ist auch hier ohne Bedeutung. Wie das *ā* des Gen.-Du.-Ausgangs ursprachlich gefärbt war, ist nicht zu ermitteln, da die Form sonst nirgends vorkommt. In den andern Wörtern steckt wohl idg. *ē*. Jedenfalls erscheinen die Ausgänge von z. B. griech. μής ‚Monat', lat. *vōs* ‚euch' und aosk. *pas* ‚welche' (*aasas* ‚Altäre', got. *þōs* ‚diese', *gibōs* ‚Gaben'), Nom. Plur. der femininen *ā*-Deklination, in den Gāthās unterschiedslos als 𐬃: 𐬨𐬃 (*må*, A. ?*mō*), 𐬬𐬃 (*vå*, A. ?*vō*) und 𐬫𐬃, 𐬛𐬀𐬉𐬥𐬃 (*yå*, *daēnå*, A. *yō*, ?*δaʳinō*).

[1] Als ob es Nom.-Akk. Sing. wäre, s. § 23; aber die Übersetzung hat den Plural ‚die Gedanken' (Str. 9).

6. 58. Das Zeichen [Avestan] (im *Grundriß ą*) wird in den Gāthās nur vor Nasalen (*n*, *m*) und vor Spiranten (*s*, *z*, *š*, *ϑ*) gefunden. Im erstern Fall steht [Avestan] für einen *a*-Vokal, und zwar fast immer für einen langen, im zweiten für einen *a*-Vokal samt einem Nasal dahinter. Daß der Andreassche Urtext dort *ŏ* hat, wissen wir aus § 51. In der Stellung vor Spiranten gilt ihm [Avestan] — eigentlich eine Ligatur = אנ — als Ausdruck für *ŏn*. Die Zahl der Belege in Y. *30* ist gering; es sind [Avestan] (*bąnayən*, A. *βōnaᶜyon*), [Avestan] (*mazdąm*, A. *muzdōm*), [Avestan] (*drəgvatąm*, A. *δruγvutōm*) und noch drei weitre Gen. Plur., sowie [Avestan] (*ąnmā*, A. *onmāᶜ* oder *onumāᶜ*) zur ersten Klasse, [Avestan] (*humązdrā*, A. *humŏnzδrāᶜ*) zur zweiten.

59. Der in [Avestan] enthaltene Vokal kann jedem beliebigen idg. *a*-Vokal entsprechen. Im Ausgang der Gen. Plur. steckt idg. *ō*; im Akk. Sing. fem. [Avestan] (*kąm*, A. ?*kōm*) ‚welche'? *ā*, s. aosk. *paam*; im Akk. Sing. des Pron. pers. [Avestan] (*ϑwąm*, A. ?*ϑvōm*) *ē*, s. aksl. *tę*. Das [Avestan] von [Avestan] (*ąnma*, A. *onmāᶜ*) vertritt — nach Andreas' Etymologie, s. § 52 No. 3 — idg. *an*, das von [Avestan] (*mąstā*, A. ?*mŏnstaᶜ*) ‚excogitavit', d. i. sigmatischer Aorist zu griech. μέν-ος, idg. *en*, das von [Avestan] (*yąsčā*, A. ?*yōns-čaᶜ*) idg. *on*, s. griech. ὅνς τε. Als Zeuge für die ‚Erhaltung der idg. Vokaltrias' scheint mir auch [Avestan] nicht verwendbar.

7. 60. Das Zeichen [Avestan] der Vulgata (im *Grundriß ā*) wird von Andreas zumeist durch *āᶜ* (*ā'*, s. § 55) wiedergegeben, d. i. ein langer *a*-Vokal, dessen Vokalfärbung zu bestimmen noch nicht gelungen ist. Unter den *āᶜ* finden wir Vertreter jeder ursprachlichen Färbung; so *a*) von idg. *ō* in: [Avestan] (*dadāt*, A. *δaᶜδāᶜt*) ‚er gab', Prät. zu griech. δίδωσι; [Avestan] *vaxšyā*, A. *vaᶜxšyāᶜ*) ‚ich werde sprechen', 1. Sing. Fut., s. griech. λέξ]ω; [Avestan] (*ahurāi*, A. *aᶜhurōi*) ‚dem Ahura', Dat. Sing., s. griech. θε]ῷι; [Avestan] (*šyaoϑanāiš*, A. *šya'uϑnāᶜiš*) ‚durch die Taten', Instr. Plur., s. griech. θε]οῖς; *b*) von idg. *ē* in: [Avestan] (*ajyāitīm*, A. *aᶜžyāᶜtim*) ‚Nichtleben', s. griech. ζῆν (vgl. § 18); [Avestan] (*vōivīdāitī*, A. *voiviδāᶜtaᶜi*), 3. Sing. Konj., s. griech. φέρ]ηται; [Avestan] (*asištā*, A. *āᶜsištāᶜ*), Lok. Sing. der *i*-Deklination, aus idg. °*ē*, s. Brugmann, *Grundriß*² 2 *b*. 175; [Avestan] (*vanhāu*, A. *von-*

hā^{x}u), Lok. Sing. der *u*-Deklination, aus idg. °*ēu*, s. BRUGMANN, a. a. O. 176; *c*) von idg. *ā* in: , (*tā*, *yā*, A. *tā^x*, *yā^x*), Nom. Plur. neutr., aus idg. **tā*, **i̯ā*; s. BRUGMANN, a. a. O. 231 ff.; (*x^{v}ahyāi*, A. *hva^x-hyā^{x}i*), Dat. Sing. Fem., s. griech. *χώϱ*]*ᾳι*. Vgl. dazu § 94.

61. Neben *ā^x* finden wir bei ANDREAS des weiteren *ō* für . Selbstverständlich nach dem, was in § 51 auseinandergesetzt wurde, vor jedem Nasal, gleichviel wie das *ā* in der Ursprache gefärbt war. Sodann im Wortausgang, und zwar erstens im Nom.-Akk. Plur. neutr. (*yā*), den er in Str. 1 *c* mit *yō* — in Str. 1 *a* allerdings mit *yā^x* — umschreibt; s. dazu oben § 39; zweitens im Nom.-Akk. Du. mask. der *o*-Deklination; so in (*tā*) zweimal, (*yā*) zweimal, (*yə̄mā*), (*x^{v}afnā*), bei ANDREAS: *tō*, *yō*, *yomō*, *hva^{x}fnō*. Daß die Duale auf *-ō* ausgingen, ist richtig, cf. griech. *ἄμφω*, lat. *ambō*. Aber der Lautwert *ō* für ist doch vorerst noch nicht erwiesen. ANDREAS wird, so vermut' ich, die Berechtigung, das des Duals für *ō* zu nehmen, daraus ableiten, daß erstens auch (*ē*) und zweitens auch (*å*) als Dualausgang vorkommt. Über den angeblichen Nom. Du. auf : (*paouruyē*) = *pū(?)rviyō* bei ANDREAS habe ich oben § 37 gesprochen. Die Stütze ist recht wenig sicher. Und mit der andern steht es nicht besser. Nom. Du. mask. auf (*å*) sind ja tatsächlich bezeugt, freilich nur in geringer Anzahl und nicht in den Gāthās. Aber muß denn ihr für *ō* genommen werden? Warum nicht vielmehr für *āu* nach *GIrPhil. 1a.* 157 unter 34? Zu der dort angeführten Literatur nehme man noch *AirWb.* 1544 f., 1732, sowie ANDREAS, *Verhandlungen* 102, wo es heißt: ‚in einigen Fällen ist (= אוֹ) = *au*‘. Wenn das möglich ist, dann kann das Zeichen selbstverständlich geradeso gut *āu* (*ā^{x}u*) meinen. Ich finde keinen Grund, von der früher ausgesprochenen Ansicht zurückzutreten, wonach jAw. (*tå*) und (*tā*) die genauen Gegenstücke sind zu den indischen Schwesterformen तौ *táu* und ता *tá*.

62. Eine weitre dritte Umschreibung des der Vulgata ist die durch *o*. Sie findet sich ausschließlich am Wortende, und zwar in *avo*, das für (*avā*), Str. 10 gesetzt wird, und in *-hyo*, dem Ausgang der Gen. Sing. der *o*-Deklination, der in den Gāthās durch °

(*-hyā*), zweimal — in Y. *53* im selben Wort — durch (*-hē*) dargestellt wird, im jüngern Awesta allgemein durch (*-he*); s. Bartholomae, *Gāϑās* 74, *GIrPhil. 1a*. 157 (32), 232.

63. Daß der Gen. Sing.-Ausgang (*-hyā*) *-hyo* meint, wird von Andreas wahrscheinlich aus der graphischen Variante , (*-hē, -he*) gefolgert, in deren , er die Ligatur יי (YYV) erkennt; s. *Verhandlungen* 101. Sie würde hier verwendet sein, *yo* zum Ausdruck zu bringen. Außer diesen Genitiven auf idg. *-osi̯o* = griech. *-οιο* ist mir keine zweite indogermanische Wortform auf Konsonant + *i̯o* bekannt, die im Awesta vertreten wäre. Bei einigen wenigen Wörtern ist ein gleichwertiges im Wortinnern bezeugt. Davon kann Andreas jedenfalls jAw. (*naire.manå*), das wäre **neri̯omenēs*,[1] für seine Theorie geltend machen, während die Bestimmung des *a*-Vokals, der in dem der femininen Komparativformen wie (*vahehīš*) = ai. वस्यसीः (*vásyasīḥ*) steckt, zum mindesten unsicher bleibt; s. Brugmann, *Grundriß*^{2} *2a*. 550. Auch das jAw. (*kaine*), Nom. Sing. ‚Mädchen', mag Andreas als Schutzzeugen aufrufen, unter Verweis auf Brugmann, a. a. O. 314f., wonach der ursprachliche Ausgang des Worts *-(i)i̯ō* gewesen ist,[2] freilich mit langem *ō* am Ende. Das gleiche gilt von einigen jAw. Nom. Plur. mask. der *o*-Deklination wie (*aire*), wenn man deren Ausgang mit *-ō*, der Sandhiform von *-ōs*, ansetzt; vgl. Brugmann, a. a. O. 212. Andreas scheint das allerdings nicht für richtig zu halten; denn der Nom. Plur. (*daēvā*) wird von ihm mit *ā*^{r}: *δoivā*^{x} gegeben, nicht mit *ō* wie die ebenso geschriebenen Nom. Du. (§ 61).

64. Aber an dem Nachweis, daß das jAw. des Genitivausgangs gerade *yo* gelesen werden müsse, gebricht es auch hier wieder. Denn in andern Fällen, darin für *i̯* und einen *a*-Vokal geschrieben ist, handelt es sich um einen *a*-Vokal, der ganz bestimmt nicht *o* oder *ō* war. Zweifelhafte Wörter und solche mit nicht sicher bestimmbarem *a*-Vokal wie die in § 63 angeführten

[1] Oder aber mit dem Kompositionsvokal (s weiter unten und § 23), bei Andreas etwa *na*^{x}*ryŏmonō*.

[2] Dagegen *IF. 1*. 188ff.

Komparative beiseite lassend, begnüge ich mich, folgende namhaft zu machen: *a*) 2. Sing. Imp. Akt. von *i̯e/o*-Präsentien: 𐬥𐬀𐬯𐬆 (*nase*) = ai. नश्य *náśya* u. a.; der ursprachliche Ausgang war -*i̯e*; *b*) Nom. Sing. der femininen *ā*-Stämme: 𐬥𐬀𐬌𐬭𐬆 (*naire*) u. a.; der ursprachliche Ausgang war -*i̯ā*.

65. Das Recht 𐬀𐬎𐬎𐬁 (*avā*) *a*ˣ*vo* zu lesen, leitet ANDREAS wohl aus der Tatsache ab, daß die Präposition (das Präverb, oder wie man das indeklinable Wort sonst nennen mag) hinter dem folgenden Wort — metrumwidrig — in der Gestalt 𐬀𐬎𐬎𐬋 (*avō*) wiederholt wird; s. § 23 und *AirWb.* 932 oben, und daß im jüngern Awesta zweimal 𐬀𐬎𐬎𐬋 (*avō*) im Sinn von 𐬀𐬎𐬎𐬀 (*ava*) bezeugt ist; s. *AirWb.* 180, 1885. In gleicher Weise findet sich auch 𐬀𐬞𐬋 (*apō*) neben 𐬀𐬞𐬁 (*apā*) und 𐬟𐬭𐬋 (*frō*) neben 𐬟𐬭𐬁 (*frā*). Die idg. Vorformen der aind. Präpositionen अप *ápa* und प्र *prá* lauteten nach Ausweis der griechischen Wörter ἀπό und πϙό gewiß auf *o* aus. Danach hat man auch für das aind. अव *áva* ein idg. **au̯o* vorausgesetzt; so z. B. FICK, *Vgl. Wb.*[4] *1.* 5. Anders aber BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 468, wo vielmehr von einem idg. **au̯e* ausgegangen wird. Wir wollen jedoch annehmen, es hätten in der Tat alle drei Präpositionen den nämlichen Ausgang *o* gehabt. Ist es wahrscheinlich, daß er sich im awestischen 𐬋 unversehrt fortsetzt?

66. ANDREAS folgert so: Die Präpositionen mit 𐬁- und 𐬋- am Ende sind gleichbedeutend. Also liegen lediglich zwei verschiedene Schreibungen der selben Wörter vor. Von den beiden Schreibungen gibt die das richtige Bild von der Aussprache, die ein besonderes, von der Schablone abweichendes Gepräge zeigt. Das ist die mit 𐬋-. Die ursprachlichen Vorformen jener Präpositionen endeten auf -*o*. Damit deckt sich jenes 𐬋-. Die idg. Präpositionen auf -*o*: **apo*, **au̯o*, **pro* haben somit ihren Auslautsvokal unversehrt bewahrt und sind den Beweisstücken für die Erhaltung der Vokaltrias zuzuzählen.[1] Vgl. noch § 77.

---

[1] Auffällig erscheint es mir, daß ANDREAS 𐬎𐬞𐬁 (*upā*), das ursprachlich doch auch auf -*o* endete (FICK, *Vgl. Wb.*[4] *1.* 17, BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 463) nicht mit *upo*, sondern mit *upā*ˣ wiedergibt (Str. 6), trotzdem er sich doch hätte auf das jAw. 𐬵𐬎𐬞𐬋.𐬠𐬎𐬱𐬙𐬀 (*hupō.busta*, *AirWb.* 1827) berufen können.

67. Im Gegensatz dazu folgere ich so: Auslautende 𐬀- und 𐬋- haben in allen sicher bestimmbaren Wörtern verschiedenen etymologischen Wert und werden nicht verwechselt. Also sind die Vokale auch in jenen Indeklinabilien nicht gleichwertig. Das auslautende 𐬋- entspricht in allen sicheren Fällen altem $-a^xs$ oder $-a^xu$. Also ist auch dem 𐬋- jener Wörter einer dieser Werte beizumessen. Es ist das ein Schluß, der schon vor 30 Jahren von mir gezogen wurde, *Gāϑās* 75, Note 3. Später habe ich 𐬀𐬞𐬋 (*apō*) und 𐬟𐬭𐬋 (*frō*) den aind. Wörtern अपो *ápo* und प्रो *pró* etymologisch gleichgesetzt, mit denen sie in fast allen Fällen auch hinsichtlich des Gebrauchs genau zusammenstimmen; s. *BB. 13.* 74, *KZ. 29.* 570, *IF. 5.* 217 f., *AirWb.* 1023 f. Nachdem idg. $-a^xu$ mit $-a^xs$ in 𐬋- (*-ō*) zusammengefallen war, wurden 𐬀𐬞𐬋 (*apō*) und 𐬟𐬭𐬋 (*frō*) durch begrifflich nah verwandte Wörter wie 𐬞𐬀𐬭𐬋 (*parō*) — als vorderes Glied in Zusammensetzungen auch 𐬟𐬭𐬋 (*frō*), s. *AirWb.* 1024 unter *frō.gā(y)-* — und 𐬙𐬀𐬭𐬋 (*tarō*) unterstützt und gehalten, und es konnte so auch geschehen, daß sie das ursprüngliche Gebrauchsgebiet überschritten.

68. Wieder eine andre, vierte Umschreibung des 𐬀 bei Andreas ist a^{ε}. Er setzt a^{ε} für 𐬀 1. im Wortausgang, sofern er der idg. Vorform einen kurzen *a*-Vokal zuweist, den zu bestimmen noch nicht in gleicher Weise gelungen ist wie bei den in § 64 ff. behandelten Wörtern, 2. im Inlaut in den Einzelwörtern *a*) 𐬐𐬆𐬭𐬆𐬥𐬁𐬎𐬥 (*kərənāun*), *b*) 𐬵𐬇𐬧𐬛𐬬𐬁𐬭𐬆𐬧𐬙𐬁 (*hə̄ndvārəntā*) und *c*) 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬁 (*urvātā*), die der Reihe nach durch *kurna*$^{\varepsilon}$*von*, *honδra*$^{\varepsilon}$*ronta*$^{\varepsilon}$ und *vra*$^{\varepsilon}$*tā*$^{\varepsilon}$ gegeben werden.

69. Die Bestimmung des unter 2*a* aufgeführten Worts — übrigens keineswegs neu, s. *GIrPhil. 1a.* 193 oben — wird zutreffen. 𐬁𐬎 (*āu*) wird mehrfach für 𐬃 (*ao*) geschrieben, 𐬃𐬥 (*aon*) aber ist die reguläre Darstellung von *-avən* (A. *-a*$^{\varepsilon}$*von*) im Wortausgang. Dagegen vermag ich die Notwendigkeit der Quantitätsänderung bei den beiden andern unter 2 verzeichneten Wörtern nicht einzusehen. Was die Verbalform unter *b* anlangt, so sind allerdings Präsensbildungen mit 𐬛𐬬𐬀𐬭 (*dvar-*) neben denen mit 𐬛𐬭𐬁𐬭 (*drār-*) bezeugt, und zwar sogar wesentlich häufiger. Auf das mpB. *darārēt* (Pāz. 𐬛𐬭𐬁𐬭𐬆𐬙 *drārəṯ*), das ebenfalls den langen Vokal aufzeigt, lege ich kein Gewicht, da

es sein Dasein jedenfalls gelehrter Entlehnung zu danken hat. Aber das Auftreten eines unerwarteten 𐬁 (*ā*) statt 𐬀 (*a*) in der Wurzelsilbe präsentischer Formen beschränkt sich doch keineswegs auf diesen einen Fall. Vgl. *GIrPhil. 1 a.* 69 f. und mein *AirWb.* 1905 unter 4 *b*, dazu noch *ZumAirWb.* 251. Will Andreas all diese auffälligen Langvokale auf zufällige Pleneschreibung des arsakidischen Texts (§ 3) zurückführen, will er all diese Verbalformen gegen die Überlieferung mit a^x (oder, vor Nasal, *o*) ansetzen? Ich meine, man maßt sich damit an, mehr von der Awestasprache zu wissen, als man von ihr wissen kann. Denn unsere Kenntnis der Awestasprache beruht doch im wesentlichen auf der Überlieferung.

70. Und noch mit stärkerer Betonung möchte ich das gegenüber der Ersetzung von 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬁 (*urvātā*) durch *vratā*^{x} geltend machen. 𐬎𐬭𐬬𐬀𐬙𐬀° (*urvata-*) ist ein-, 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬀° (*urvāta-*) dagegen fünfmal bezeugt. Freilich lautet ja das der Bedeutung nach entsprechende aind. Wort व्रत° *vratá-*, mit kurzem *a* in der ersten Silbe. Muß denn aber das awestische Wort notwendig und unter allen Umständen mit dem altindischen genau zusammenstimmen?[1] Selbst wenn das griech. ῥητό-ν, mit dem 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬀° (*urvāta-*) glatt gleichgestellt werden kann, nicht existierte, und wenn es sich nachweisen ließe, daß in vorawestischer Zeit nur ein *u̯ra*^{x}*ta*^{x}-, mit kurzem *a*-Vokal in erster Silbe, vorhanden war, selbst dann brauchte die Tradition noch nicht im Unrecht zu sein. Denn ein **u̯ra*^{x}*ta*^{x}- ‚Satzung‘ (so Andreas) kann doch gar leicht durch das wesentlich gleichbedeutende *dā*^{x}*ta*^{x}- (𐬛𐬁𐬙𐬀°, *dāta-*), bei dem ja die Länge des Vokals der ersten Silbe durch zahlreiche Zeugen festgestellt ist, in **u̯rā*^{x}*ta*^{x}- umgebildet worden sein, mit dem selben *ā*^{x}, das in *dā*^{x}*ta*^{x}- enthalten ist.

71. Die Wörter, darin Andreas das ausgehende 𐬁- der Vulgata durch -a^x ersetzt, zerfallen in mehrere Gruppen, und zwar 1. Adverbien und Partikeln: °𐬗𐬁 (*-čā*) ‚und‘ = *ča*^{x} [2]; 𐬫𐬀𐬚𐬭𐬁 (*yaϑrā*) ‚wo‘ = *ya*^{x}*ϑra*^{x}; — 2. Vokative Sing. der *e/o*-Deklination: 𐬀𐬵𐬎𐬭𐬁 (*ahurā*) =

[1] Vgl. meine Bemerkung zum aind. पावकः *pāvakáḥ* gegenüber dem mpT. PV'G (*pavāg*), *ZumAirWb.* 97 f., Note. S. noch § 78 am Ende.

[2] *čā*^{x} in Str. 6 ist jedenfalls Druckfehler.

a^x*hura*^{x}; (*ašā*) = *urta*^{x} (Str. 9); — 3. Verbalformen, die im Altindischen auf *-a* enden, nämlich: 1. Plur. Akt. (*hyāmā*) = *hyōma*^{x}; 3. Sing. und Plur. Med. (*varatā*) = *vurta*^{x}; (*həndvārəntā*) = *hondva*^{x}*ronta*^{x}, u. a. m.; 2. Plur. Akt. (*avaē-natā*) = *ā*^{x}*va*^{x}*ina*^{x}*ta*^{x}; (*sraotā*) = *sruta*^{x}; (*sašaϑā*) = *siša*^{x}*ta*^{x}; — 4. einzelne: *a*) (*baranā*) = *ba*^{x}*rona*^{x}; *b*) (*ā.dəbaomā*) = *ādβa*^{x}*uma*^{x}. Bezüglich des *-a*^{x} der unter 1—3 verzeichneten Wörter habe ich nichts zu bemerken; ich verweise dafür auf § 9. Der Auslautsvokal geht teils auf idg. *-e* zurück, teils auf idg. *-o*; vgl. griech. *τε* ,und', [*φέρε*]*τε* 2. Plur., [*φέρο*]*ντο* 3. Plur. Bei einigen Wörtern ist er nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Wie Andreas das unter 4*a* angeführte Wort grammatisch bestimmt — er übersetzt es als 2. Plur. Imp. ,gewährt' —, vermag ich nicht zu sagen; vgl. *AirWb.* 1190 f. Auf das *-a*^{x} des letzten Worts werde ich weiter unten noch eingehen müssen, s. § 89.

72. Eine fünfte Art der Wiedergabe von des Vulgatatexts bei Andreas ist *ă*^{x}. Sie beschränkt sich auf die Wörter: *a*) (*ayaŋhā*) = *a*^{x}*yonhă*^{x}; *b*) (*-činā*) = *-čină*^{x}; *c*) (*upā.jasat*) = *upă*^{x}*žusat*. Das *ă*^{x} des ersten Worts ist wohl Druckfehler für *-ā*^{x}; Andreas faßt das Wort als Instr. Sing. (,durch das Metall'); ein andrer gleichartiger Instr. Sing. (*manaŋhā*) wird aber zweimal mit *-ā*^{x} (*mononhā*^{x}) umschrieben. Fallen auch die beiden andern *-ă*^{x} dem Setzer oder Korrektor zur Last? Auf die vom Rigveda her bekannte Dehnung auslautender Kurzvokale kann doch ihre Schreibung mit *ă* schwerlich Bezug haben; sie hätte jedenfalls bei manchem andern Wort, das mit kurzem Schlußvokal gegeben wird, mit weit größerer Berechtigung angewendet werden können (vgl. § 76 zu *sraotā*) als gerade bei den beiden vorliegenden; denn bei den entsprechenden vedischen Wörtern चन *caná* und उप *úpa* ist der Auslaut gerade dehnungsfähig; vgl. zum letzteren Oldenberg, *Rigveda 1.* 399.

73. Als sechste und letzte Umschreibung des bei Andreas ist *u* zu verzeichnen. Sie begegnet uns in (*vīšyātā*) = *vi-šyuta*^{x} (zweimal) und (*vərənātā*) = *vurnuta*^{x}; beide Wörter sind 3. Plur. Prät. Med. Ich werde in § 87 auf sie zurückkommen.

8. 74. Das allein noch zu erörternde Vokalzeichen der Vulgata ist 𐬀 (*a*), im Wortinnern das häufigste von allen. ANDREAS hat dafür sieben verschiedene Lautwerte eingesetzt, nämlich: 1. a^x, 2. *o*, 3. $ā^x$, 4. *i*, 5. *u*, 6. *ū*, 7. - (d. h. 𐬀 ist in der Umschreibung weggelassen).

75. Die Unterdrückung des geschriebenen 𐬀 findet sich in 1. 𐬱𐬌𐬌𐬀𐬊𐬚𐬀𐬥𐬀 (*šyaoϑana-*), das zweimal durch *šya*^{x}*uϑna-* gegeben wird, 2. 𐬞𐬆𐬭𐬆𐬯𐬨𐬀𐬥𐬆𐬣𐬔 (*pərəsmanə̄ng*), das ANDREAS durch *pursomnōn*, und 3. 𐬬𐬀𐬭𐬀𐬙𐬁 (*varatā*), das er durch *vurta*^{x} umschreibt, endlich 4. 𐬯𐬙𐬀𐬊𐬙𐬁 (*staotā*) und 𐬯𐬭𐬀𐬊𐬙𐬁 (*sraotā*), die durch *stutā*^{x} und *sruta*^{x} ersetzt sind.

76. Was das zwischen 𐬚 (*ϑ*) und 𐬥 (*n*) geschriebene 𐬀 (*a*) im ersten Wort angeht, so unterliegt dessen etymologische und auch metrische Wertlosigkeit keinem Zweifel; es kommt das Wort auch ohne das überschüssige 𐬀 vor. — Die vorgeschlagene Änderung im zweiten Wort ist ebenfalls wohl zu vertreten; vgl. mein *AirWb.* 1000 oben, Note 1; freilich muß man bei der Ausstoßung des 𐬀 zwischen 𐬨 und 𐬥 vor dem 𐬨 wieder einen *a*-Vokal ergänzen. — Was das zweite 𐬀 in 𐬬𐬀𐬭𐬀𐬙𐬁 (*varatā*) = *vurta*^{x} angeht, so verweise ich dafür auf *GIrPhil. 1a.* 175 unten, Note 2. Es ist wohl möglich, daß der Vokal wertlos ist. Der Entscheid hängt von der grammatischen Bestimmung des Worts ab, d. h. ob es 3. Sing. oder Plur. ist; s. § 85. — Nicht erkennbar dagegen sind mir die Gründe, die ANDREAS zur Lesung *u* für 𐬀𐬊 (*ao*) in den letzten Wörtern bewogen haben. Insbesondere die Änderung bei der 2. Plur. Imp. Akt. 𐬯𐬭𐬀𐬊𐬙𐬁 (*sraotā*) ‚hört' ist meines Erachtens nicht nur unnötig, sondern geradezu falsch. Das Wort steht am Anfang des Satzes. Auch im Rigveda würden wir bei gleicher Stellung श्रोता (*śrótā*) — s. *RV. 1.* 22. 11, *5.* 87. 8, 9, *7.* 39. 3 — finden, mit der Vokalisation der Vollstufe, dem das gAw. 𐬯𐬭𐬀𐬊𐬙𐬁 (*sraotā*), vielleicht sogar einschließlich des gedehnten Auslauts, genau entspricht; nicht aber श्रुता (*śrutā*; s. *RV. 10.* 63. 2), die schwachtonige und darum tiefstufige Form des Satzinlauts; vgl. dazu BARTHOLOMAE, *GIrPhil. 1a.* 90, BRUGMANN, *Kurze vgl. Gr.* 491. Das hat ANDREAS bei seiner Korrektur anscheinend übersehen. In diesem Punkt dürfte er die Überlieferung schwerlich verbessert haben. Auch Y. *33.* 11 steht der Imperativ 𐬯𐬭𐬀𐬊𐬙𐬁 (*sraotā*) an der Spitze der Verszeile und bedarf daher keiner Verbesserung.

77. Über die Ersetzung des 𐬀 durch *o* in der Stellung vor einem Nasal — z. B. 𐬨𐬀𐬥𐬀𐬢𐬵𐬋 (*manaŋhō*) = *mononhŏ* — ist bereits oben § 51 ff. das nötige gesagt worden. Sonst wird *o* für 𐬀 nur noch in 𐬟𐬭𐬀𐬊𐬭𐬆𐬚 (*fraorəṯ*) geschrieben — das Wort erscheint bei Andreas in der Gestalt *frovurt* —, sowie in 𐬔𐬀𐬉𐬨 (*gaēm*), wofür wir *γoyom* finden. Die Schreibung *frovurt* ist selbstverständlich nach § 65 f. zu beurteilen; daß 𐬊𐬭𐬆 (*orə*) hinter 𐬀 nur eine graphische Variante von 𐬬𐬆𐬭𐬆 (*vərə*) darstellt, ist bekannt; s. *GIrPhil. 1 a.* 157 unter 41; über Andreas' *ur* für 𐬆𐬭𐬆 s. § 45. Nicht recht erfindlich ist es mir, womit Andreas die Berechtigung *γoyom* zu schreiben begründen will. Für 𐬬𐬀𐬉𐬨 (*vaēm*) schreibt er *va^x yom*, mit a^x. Oder soll der Satz als Beweis dienen: ,𐬔 (*γ*) (ist eine) Ligatur von גו, woraus hervorgeht, daß auf *γ* stets ein dunkler Vokal folgte', *Verhandlungen* (1902) 103? Das ist aber doch eine These, die selber erst zu beweisen wäre. Steht denn das fragliche Zeichen nicht auch oft genug vor Konsonanten? Brugmann, *IFAnz.* 22. 10 stellt nach Lidén und von Charpentier das jAw. 𐬔𐬀𐬉𐬯𐬀 (*gaēsa-*) ,Kraushaar' mit dem neuir. und gäl. *gaoisid*, sowie mit dem griech. *χαίτη* zusammen und führt es auf idg. **ghaitso-* zurück. Wird Andreas diese Verknüpfung des awest. 𐬔 wegen für falsch erklären, da *a* doch kein dunkler Vokal ist? In *EphSE.* 2 (1906). 215, Note 2 bespricht Andreas das mpT. NGVŠ'G *nigōšāg* (*niγōšāγ*), das npers. نغوشا *niγōšā* usw., d. i. eigentlich ,hörend', nämlich auf die Lehre des Mānī (vgl. Salemann, *Manich. Stud. 1.* 97), und bestimmt das darin enthaltene arsak. *gōšāk* als ,ein mittelpersisches Partizipium Präsentis von der Wurzel **γeuš*'. Man beachte wohl die iranische Lautgebung bei diesem Wurzelansatz. Das für *gōšāk* vorauszusetzende uriranische Präsens, ein solches erster Klasse (nach indischer Zählung), d. h. mit Vollstufe des Wurzelvokals ohne Abtönung, hätte also doch nach Andreas **γeuš°* gelautet; danach muß also ein *γ* (*g*) vor einem hellen Vokal im Uriranischen nicht nur möglich, sondern tatsächlich vorhanden gewesen sein, wenn es auch nach dem Palatalgesetz selbstverständlich nicht normal war. Aber ein solches *γ* (*g*) wäre nach Andreas im Awesta mittelst des vorhandenen Zeichenmaterials gar nicht darstellbar gewesen. Im

Awesta finden wir gegenüber mpB. *nigōšēt*, npers. نيوشد *niyōšad* ‚er hört‘ usw. 𐬔𐬏𐬱𐬀𐬵𐬎𐬁 (*gūšahvā*) ‚höre‘. Nach der von ANDREAS empfohlenen Methode für die Herstellung des Urtexts des Awesta würden wir doch wohl so verfahren müssen: Die Präsensform 𐬔𐬏𐬱𐬀𐬵𐬎𐬁 der Vulgata ist eine Umschrift eines arsakidischen גושהוא (GVŠHV’). Sprachgeschichtliche Erwägungen machen es durchaus unwahrscheinlich, daß die Sprache des Awesta beim Verbum ‚hören‘ eine andre Präsensbildung sollte gehabt haben als die mittel- und neuiranischen Dialekte, die eine solche der ersten (indischen) Klasse aufweisen. Also ist die Vulgataform falsch. Die des Urtexts war vielmehr $\gamma a^x u$-$ša^x hva^x$, mit $a^x u$ aus *eu*. — Wie hätte das aber nach ANDREAS geschrieben werden können oder müssen?

78. $\bar{a}^x$ schreibt ANDREAS zweimal für inlautendes 𐬁; die Fälle sind oben § 11 ff. besprochen; ferner in drei Wörtern für anlautendes 𐬀, nämlich: *a*) 𐬀𐬝 (*at̰*) = $\bar{a}^x t$, 11 mal; *b*) 𐬀𐬎𐬀𐬉𐬥𐬀𐬙𐬁 (*avaēnatā*) = $\bar{a}^x va^x i$-$na^x ta^x$; 𐬀𐬯𐬌𐬱𐬙𐬁 (*asištā*) = $\bar{a}^x sišt\bar{a}^x$. — In den unter *b*) verzeichneten Fällen handelt es sich um präponiertes *a*, das als Zwillingsform der sonst gebräuchlichen und im Altindischen allein vorkömmlichen *ā* anzusehen ist. Man würde es gewiß gerne missen. Aber eine sprachgeschichtliche Notwendigkeit, *ā* dafür einzusetzen, scheint mir doch nicht zu bestehen. Man vergleiche jetzt BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 464 f., *Grundriß*² *2b.* 185 und mein *AirWb.* 302 f.[1], und beachte insbesondere den gleichen Quantitätswechsel bei der semantisch ganz nahestehenden Präposition *dŏ*, z. B. aksl. *do-nesti* (mit **do*), aber nhd. *zū-tragen* (mit **dō*). Allein nach dem Altindischen zu entscheiden, halte ich nicht für zulässig; ANDREAS scheint mir sehr geneigt, dessen Gewicht bei der Beurteilung awestasprachlicher Erscheinungen zu überschätzen; vgl. § 70, 79, 83.

79. Für das 𐬀 von 𐬀𐬝 (*at̰*) — auch in 𐬀𐬝𐬗𐬁 (*at̰čā*) und 𐬀𐬝𐬗𐬍𐬝 (*at̰čīt̰*) — schreibt ANDREAS an allen Stellen von Y. *30 ā*. Ich schließe

---

[1] Die Zusammengehörigkeit der Dat. Sing. ai. असुराय *ásurāya* und aw. 𐬀𐬵𐬎𐬭𐬁𐬌 𐬁 (*ahurāi ā*) scheint mir dadurch verbürgt, daß sich 𐬁 als Dativpostposition nur hinter *āi*-Dativen findet, hinter den selben Formen also, die allein im Aind. das überschüßige *a* am Ende aufzeigen.

daraus, daß er überhaupt überall 𐬀𐬝 für *āt* genommen wissen will. Es ist sicherlich auffällig, daß das in den jüngern Teilen des Awesta so häufige 𐬁𐬀𐬝 (*āat̰*)[1], das mit dem aind. आत् *át* zusammengeht, in den ältesten gar nicht vorkommt, und daß sich anderseits das hier dafür auftretende, überaus häufige 𐬀𐬝 (*at̰*) in den jüngern so spärlich bezeugt findet. Andreas hat sich anscheinend auch hier wieder wesentlich durch das Indische bestimmen lassen; doch kommt allerdings dabei in Betracht, daß die dem aind. *át* entsprechende Bildung auch im Slavischen (aksl. *a*) und Litauischen (*õ*) erscheint. Aber ist denn eine mit dem aind. *át* im Gebrauch übereinstimmende Partikel **at* eine sprachgeschichtliche Unmöglichkeit? Selbst wenn der Nachweis erbracht werden könnte, daß zwischen dem gAw. 𐬀𐬝 (*at̰*) und lat. *at, atque, ac* oder got. *aþþan* keinerlei etymologische Beziehungen vorhanden sind, besteht denn nicht die Möglichkeit, daß sich ein **āt* (idg. **ōd*) einfach dem **i̯at* (idg. **i̯od*) angeglichen hat, mit dem es häufig genug in Korrelation gebraucht wurde? Es mag richtig sein, das gebe ich zu, daß die Textrezensenten schablonenhaft ausgeglichen haben. Aber einen Grund, 𐬀𐬝 (*at̰*) überhaupt zu verwerfen, vermag ich nicht zu erkennen. Der Versuch, darüber zu entscheiden, wo die eine, wo die andere Form im Urtext gestanden habe, bietet natürlich nicht die geringste Aussicht, zu einem Ergebnis zu führen.

80. Daß das geschriebene 𐬀 an Stelle von *i* stehe, nimmt Andreas nur für ein Wort an: 𐬯𐬀𐬱𐬀𐬚𐬁 (*saša𝜗ā*), Str. 11, soll *siša^{x}ta^x*[2] meinen; aus einem ‚ihr lernt', 2. Plur. Praes. Akt., wird so ein ‚ihr werdet lehren', 2. Plur. Aor. Akt. in injunktivischer Verwendung. *siš]a^{x}ta^x*, das Gegenstück des aind. शिषत *śiṣata* (zu शास्ति *śásti*) ist zweifellos eine wesentliche bequemere Lesung als *saš[a𝜗ā*, das einem aind. **śacyatha* gleichgesetzt werden muß. Aber die dann gebotene Bedeutung ‚ihr lehrt' paßt weniger gut in den Zusammenhang als ‚ihr merkt'; man vergleiche den Anfang der folgenden Gāthā (Y. *31*. 1), wo wir gegenüber dem Satz 𐬵𐬌𐬌𐬀𐬝 . 𐬙𐬁 . 𐬎𐬭𐬎𐬎𐬁𐬙𐬁 . 𐬯𐬀𐬱𐬀𐬚𐬁 (*hyat̰ tā urvātā saša𝜗ā*), d. i. ‚wenn die (göttlichen) Satzungen . . .' von Y. *30*. 11

[1] Zur Bedeutung der Schreibung *āa* s. *AirWb.* 307, Note 5.

[2] Vgl. oben S. 148, Note 2.

die Verbindung: (*tā vō urvātā marəntō*), d. i. ‚eurer (der Götter) Satzungen eingedenk‘ antreffen; sie macht für das Verbum dort die Bedeutung ‚meminisse‘ wahrscheinlich, wie sie wohl in dessen überlieferter, nicht aber in seiner korrigierten Form gefunden werden kann; vgl. *AirWb.* 1552 f.

81. Über den allerdings von seinem Urheber selbst als zweifelhaft bezeichneten Vorschlag, für () in zwei Wörtern *ūr* zu lesen, die im Altindischen *īr* und *ūr* als Vertreter langer sonantischer Liquida enthalten, habe ich mich bereits oben § 19 ff. eingehend geäußert.

82. Die Umschreibung des der Vulgata durch *u* begegnet uns in folgenden Fällen: 1. vor jenem (oder), das etymologisch *rt* ist und von ANDREAS jetzt auch so wiedergegeben wird[1]: (*aṣ̌ā*) = *urtā*^{x} (mehreremale); (*maṣ̌yåŋhō*) = *murtiyōnhŏ*; 2. vor (*r*) in: (*varatā*) = *vurta*^{x}; (*marətānō*) = *murtōnŏ*; (*parā*) = *purā*^{x}; 3. in (*taibyō*) = *tuβyŏ*; 4. in (*mazdā*) = *muzδā*^{x} (öfters); (*mazdāϑā*) = *muzdā*^{x}*tā*^{x}; (*ǰasat̰*) = *žusat* (dreimal); (*sastē*) = *sustoi*; (*sazdyāi*) *suzδyā*^{i}*i*; (*ahmāi*) = *uhmā*^{e}*i*; (*drəgvatąm*) = *druγvutōm*; (*aṣ̌avabyō*) = *urtāvuβyŏ*.

83. Zunächst zu dem unter 3. angeführten Dat. Sing. des Pron. 2. Pers. Warum soll *tuβyŏ* mit *u* für das überlieferte gesprochen worden sein? ANDREAS wird keinen andern Grund dafür geltend machen können als den, daß die entsprechende aind. Form तुभ्यम् *túbhyam* ein *u* hat (vgl. § 78). Es fragt sich aber doch sehr, ob der Kasus das *u* von Anfang an gehabt, nicht erst durch Übertragung an Stelle eines *a*-Vokals — idg. *e*; s. aksl. *tebě*, numbr. *tefe* — bekommen hat; vgl. BRUGMANN, *Grundriß*[2] 2*b*. 417. Aber wenn das *u* auch alt sein sollte, so kann es doch leicht durch den Vokal des Dativs der 1. Person ersetzt worden sein, im Iranischen ebensowohl als im Slavischen und Italischen.

---

[1] In *Verhandlungen* 105 hieß ‚der Name der sieben höchsten Gottheiten‘ *Amuhrospunto*. Jetzt würde ihn ANDREAS wohl mit *Umurtŏspontŏ* oder *Om*° geben; vgl. § 23, 49, 51, 63, 87.

84. Die Ersetzung von 𐬀𐬴 (*aš*) durch *urt* unter 1. steht mit Andreas' Ansicht von dem eigentlichen Lautwert des Zeichens 𐬴 in engstem Zusammenhang. Es gilt ihm für eine Ligatur der Zeichen *u*, *h* und *r* (וחר), weshalb jedes Vokalzeichen davor falsch oder mindestens überflüssig sei; dieses *uhr* aber habe sich für uriran. *urt* eingestellt, in dessen *ur* älteres *r̥* enthalten sei. Ich habe mich *Zum AirWb.* 7ff. dazu geäußert und dabei den Wunsch ausgesprochen, Andreas möge doch die Tatsachen veröffentlichen, die er als Beweise für seine Ansicht geltend machen will. Denn daß sie ohne weiteres einleuchten müsse, wird er doch selbst nicht behaupten wollen; s. auch Gray, *IFAnz.* 22. 13. So z. B. vermag ich jedenfalls die paläographische Notwendigkeit dafür, daß der erste Hacken (𐬎) des 𐬴 aus dem *u*-Zeichen entstanden sei, nicht einzusehen, und ebensowenig, warum uriran. *rt* im arsakidischen Text nur nach *u* als *hr* auftritt, nicht auch nach andern Vokalen. Bemerkt sei übrigens doch, daß das aind. Gegenstück von 𐬨𐬀𐬴𐬌𐬌𐬃𐬢𐬵𐬋 (*mašyā̊əhō*, A. *murtiyōnhō*) मर्त्यासः *mártyāsaḥ* ist, und nicht **mr̥ty*°. Wegen iran. *ur* für älteres *r̥* s. § 45. Ich habe keine Neigung, nochmals auf die ganze 𐬴-Frage einzugehen, bevor Andreas selber dazu das Wort ergriffen hat.

85. Zu den unter 2. aufgeführten Wörtern. Die Schreibung 𐬀𐬭𐬀 (*ara*) und 𐬀𐬭𐬆 (*arə*) im ersten und zweiten Wort betrachtet Andreas als bloße Varianten von 𐬆𐬭𐬆 (*ərə*) — und solches kommt tatsächlich vor —, das er durch *ur* gibt, s. § 45. Zu beweisen ist das für keines der beiden Wörter. 𐬨𐬀𐬭𐬆𐬙𐬀𐬥𐬋 (*marət*°, A. *murt*°) könnte doch auch einem aind. **mart*° entsprechen, und 𐬬𐬀𐬭𐬀𐬙𐬁 (*varatā*, A. *vurtaˣ*) muß nicht 3. Sing. Med. sein, gleich dem ai. अ]वृत *a*]*vr̥ta*; es kann auch als 3. Plur. Med. genommen werden und ist dann eine Bildung wie ai. जनत *janata*, *RV.* 4. 1. 1 (s. Delbrück, *AindVerbum* 75, Oldenberg, *Rigveda* 1. 262); die gāthische Metrik begünstigt allerdings ein zweisilbiges Wort; doch ist das nicht ausschlaggebend, vgl. Str. 8*c*, wo wir ebenfalls eine überschüssige Silbe haben.[1]

---

[1] Andreas korrigiert das im Vulgatatext bezeugte 𐬛𐬀𐬛𐬆𐬥 (*dadən*) in *δon*, das wäre 𐬛𐬋𐬥. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß eine solche Form existiert hat. Neben ai. दधन् *dadhan* steht धुः *dhuḥ*, nicht **dhan*, und ebenso finden wir

86. Das dritte Wort unter 2. 𐬞𐬀𐬭𐬁 (*parā*) enthält, nach dem gleichbedeutenden ai. पुरा *purā́* zu schließen, ein 𐬀𐬭, das auf älteres *r̥r* zurückgeht; im Aind. steht dafür *ir* und *ur*; vgl. Wackernagel, *AiGr. 1.* 22ff. Ob Andreas solches 𐬀𐬭 (*ar*) — vor *i* 𐬀𐬌𐬭 (*air*), vor *u* 𐬀𐬎𐬭 (*aur*) und auch 𐬀𐬊𐬎𐬭 (*aour*), 𐬊𐬎𐬭 (*our*) — der Vulgata überall durch *ur* ersetzt wissen will, oder nur hinter einem Labiallaut (wie in dem vorliegenden Fall), ist mir nicht bekannt. Ich vermute das erstere, da ich annehme, es soll die gleiche Verbindung auch in dem Eigenamen 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬚𐬎𐬱𐬙𐬭𐬋 (*zaraϑuštrō*) enthalten sein, den Andreas im Titel seiner Abhandlung mit *zuraztušthro* umschreibt.[1] So würden wir allerdings in schöner Regelmäßigkeit die Gleichungen erhalten: altes *r̥* = *ur*; *r̥r* = *ur*; *r̥̄* = *ūr*; s. oben § 19, 45. Dafür, daß z. B. das dem aind. पुरु *purú* ‚viel‘ entsprechende gAw. Wort — 𐬞𐬊𐬎𐬭𐬏 (*pourū*), Akk. Plur. neutr.; 𐬞𐬀𐬭𐬀𐬊𐬱 (*paraoš*), Gen. Sing. — *pur°* gesprochen wurde, läßt sich das gleichbedeutende Gabrī-Wort (ZDg.) *pur* geltend machen; s. *AirWb.* 855, Noten. Aber gegenüber aind. गुरु *gurú* ‚schwer‘ zeigt der selbe Dialekt vielmehr *gir*. Und da auch das altpers. 𐎱𐏐𐎼𐎢𐏐𐎢𐎺 ($\mathrm{P^aR^uUV^a}$) ‚viel‘ jedenfalls nicht **puru* meint[2], so ist die oben gegebene Gleichung *r̥r* = (uriran.) *ur* nicht haltbar.

87. Die in § 82 unter 4. zusammengestellten acht Wörter, denen Andreas *u* für *a* zuweist, gehören nicht nur unter sich zusammen, sondern zugleich auch mit den § 47 am Ende und § 73 verzeichneten vier Wörtern, in denen Andreas 𐬆 (*ə*) und 𐬁 (*ā*) durch *u* ersetzt. In ihnen allen nämlich führt der fragliche Vokal auf einen silbebildenden Nasal der Ursprache zurück, auf *n̥* oder *m̥*. Ist also der silbische Nasal, der im Indischen durch *a* vertreten ist, im Uriranischen oder im Awestischen zu *u* geworden?

---

neben gAw. 𐬛𐬀𐬛𐬆𐬥 (*dadən*) ein 𐬛𐬀𐬭𐬆 (*darə*), aber nicht eine Form, wie sie Andreas durch mechanisches Abstreichen der Reduplikation herstellt.

[1] Die in den letzten Jahren reichlich oft wiederholte Erklärung des Worts, wonach es Amtstitel (nicht Personenname) ist, mit der Bedeutung ‚der die (richtigen) Stauden zum Opfertranke besitzt‘ (zuletzt bei Hüsing, *Iran. Überlieferung* 127), scheint auch auf Andreas noch nicht überzeugend gewirkt zu haben.

[2] Vgl. auch den Eigennamen *Παρύσατις*.

88. Die Annahme, daß awestisches *u* einem ursprachlichen *n̥* oder *m̥* entspreche, ist ja nichts weniger denn neu. Sie stammt aus dem Jahre 1890, wo Horn, *AJPhil. 11.* 89 f. das *u, ū* von sieben awestischen Wörtern auf idg. Nasalis sonans zurückgeführt hat, nämlich von: [Avestan], [Avestan], [Avestan], [Avestan], [Avestan], [Avestan], [Avestan] oder [Avestan] (*puxδa-*, °*šūta-*, *vayō.tūite, hūitiš, kusra-, gufra-, būna-*); sie sind alle außer dem letzten nur im jüngern Awesta bezeugt. Jackson hat sich ihr *Awesta Grammar* 273 (1891) mit den Worten angeschlossen: ‚Aw. *u, ū* occasionally = Skt. *a* (derived from nasal sonants)' und ist später noch zweimal auf die Frage zurückgekommen, *JAOS. 15* (1892), Proc. 180 und *16* (1893), Proc. 39 f., doch hat er das Material nur um ein Beispiel vermehrt; er verbindet nämlich an der ersten Stelle mittelst des Ansatzes *n̥* = *u* das gAw. [Avestan] (*fšə̄nghyō*) mit [Avestan] (*fšu*°), aber zugleich auch das dazugestellte ai. विश्व]प्स्न्यः *viśva]psnyaḥ* mit अ]प्सु° *á]psu-*, so daß also die Gleichung idg. *n̥* = *u* nicht nur für das Awesta, sondern auch für den Veda gälte. Und auf das gleiche kommt auch Horn, *GdrNeupEt.* 52 hinaus, wo er, mit bezug auf seinen erwähnten Aufsatz, das npers. بن *bun* ‚Fundament', Aw. *buna-* aus **bhn̥dhná-* herleitet, aber zugleich dem ai. बुध्नः *budhnáḥ* gleichsetzt. Da nun aber das gleichbedeutende griech. πυϑμήν doch nicht abgetrennt werden kann, so würden wir damit auf ein ursprachliches *u* aus älterem *n̥* gewiesen werden. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die erste Anregung zu der *n̥-u*-Theorie vom aksl. *sŭto* ‚hundert' ausgegangen ist, das man öfters schon als Lehnwort aus dem Iranischen bezeichnet hat; dann aber müßte das iranische Wort **sut*° gelautet haben. So früher auch Brugmann in Techmers *Ztschr. 1.* 251, während er jetzt *Grundriß*² *2 b.* 41 vorsichtiger *sŭto* als ‚Lehnwort aus irgendeiner südöstlichen idg. Sprache' bezeichnet; als Lehnwort aus dem Iranischen gilt ihm jetzt vielmehr finn. *sata* und krimgot. *sada*, beide mit *a*. Im Gegensatz zu Brugmann sieht Vondrak, *Vgl. Slav. Gramm. 1.* 337 *sŭto* für ein echtslavisches Wort an.

89. Horn hat mit seiner Aufstellung wenig Beifall gefunden. Ich habe mich *IF. 1.* 492 und *GIrPhil. 1a.* 25 dagegen ausgesprochen

(s. auch *AirWb.* 475, 524f., 639, 1825), desgleichen HÜBSCHMANN, *Pers. Stud.* 31, WACKERNAGEL, *Aind. Gramm.* *1.* 21 und MEILLET, *MSL.* *9.* 379 (wozu *AirWb.* 909 oben); bei BRUGMANN, *Grundriß*² *1.* 400f. wird sie mit Stillschweigen übergangen; vgl. *2 b.* 55, Note. Außer JACKSON hat nur ANDREAS — brieflich — sich für HORN erklärt, s. HORN, *GdrNeupEt.* 52. Nunmehr kommt er darauf zurück. Aber ich kann über ANDREAS' Meinung kein klares Bild gewinnen; denn im Gegensatz zu den § 87 erwähnten zwölf Wörtern hat er fünf andern, die ebenfalls 𐬀 und 𐬁 für idg. *n̥*, *m̥* bieten, den *a*-Vokal belassen. Er gibt ihnen *a*ˣ, in einem Fall *o*, nicht aber *u*. Es sind das die Wörter 1. (*haϑrā*) = *ha*ˣ*ϑrā*ˣ; 2. (*haiϑyāiš*) = *ha*ˣ-*ϑyā*ˣ*iš*; 3. (*ajyāitīm*) = *a*ˣ*žyā*ˣ*tim* ‚Nichtleben' (s. v. a. ‚Tod'); 4. (*ā.dəbaomā*) = *ā*ˣ*δβa*ˣ*uma*ˣ, Akk.-Nom. Sing. eines *men*-Stamms, ‚Betörung'; 5. (*tanuyē*) — *tonuvoi.* Der etymologische Wert des strittigen Vokals könnte höchstens bei dem letzten Wort in Frage gestellt werden, das dem aind. तन्वे *tanvè* ‚dem Leib' entspricht; vgl. BRUGMANN, *Grundriß*² *2 a.* 209 (mit 176).[1] In den andern Fällen unterliegt er nicht dem geringsten Zweifel. Ich verweise auf mein *AirWb.* unter den einzelnen Wörtern, ferner auf BRUGMANN, *Grundriß*² *1.* 397, 401, 398, *2 b.* 145 zu den aind. Wörtern *sa-kŕ̥t*, *satyáḥ*, *ájñātaḥ* und *dhám*]*a*. Man beachte auch für das dritte Wort (*ōnəitī*) = *unitī* ‚falscher Wandel' (eig. ‚Nichtwandel') (§ 47), und für das vierte (*aśavabyō*) = *urtāvuβyō* (§ 82), dessen 𐬀 = *u* dem Schluß-𐬁 jenes Worts = *a*ˣ nach allgemeiner Ansicht etymologisch gleichwertig ist, = *n̥*. Daß in allen fünf Fällen ein Versehen oder Übersehen vorliegen könnte, halte ich für ausgeschlossen. Was also hat ANDREAS bestimmt, ihr 𐬀, 𐬁 nicht wie sonst bei gleichem etymologischen Wert durch *u* zu geben?[2] Ehe ich darüber Bescheid weiß,

---

[1] Den fünf Ausnahmen gesellt sich eine sechste zu, darin der auf *m̥* gehende Vokal mit 𐬆 geschrieben wird, das ANDREAS durch *o* — nicht *u* — wiedergibt, d. i. (*apəməm*) = *a*ˣ*pomom* (§ 48); s. dazu BRUGMANN, *Grundriß*² *2 a.* 224.

[2] Anhangsweise sei noch auf die Akk. Plur. mask. und fem. aufmerksam gemacht, deren Ausgang ANDREAS mit -*ō* umschreibt. Aber die idg Grundlage dafür ist doch -*n̥s*! Weshalb gleichwohl *ō*? Vgl. oben § 23, Note.

muß ich auf eine allgemeine Erörterung darüber, wie idg. *ṇ*, *ṃ* im Uriranischen vertreten sei, Verzicht leisten. Ich beschränke mich auf ein paar Bemerkungen zu den § 82. 4 verzeichneten Wörtern.

90. Für die Lesung des Gottesnamens mit *u* (*muzδō*) läßt sich entschieden dessen neupersische Aussprache هُرمُزد *hurmuzd* geltend machen. So vokalisiert auch das Arabische. Aber die älteren Darstellungen des Namens wollen, soweit sie die Färbung des Vokals erkennen lassen, wenig dazu stimmen: vgl. Nöldeke, *BB. 4.* 67, Hübschmann, *Arm. Gramm. 1.* 82, Justi, *Iran Namenb.* 7 ff., wo weitre Literatur verzeichnet ist. Die Griechen schreiben *α* (*Αὐρομασδης*, *Ὡρομάζης*) oder *ι* (*Ὁρμίσδας*); das selbe *i* zeigt auch das Armenische (որմիզդ *ormizd*) und, sofern der gesprochene Vokal in der Schrift ausgedrückt ist, das Assyrische, Syrische und Aramäische; endlich erscheint dieses *i* auch im Turfanpahlavi (s. Salemann, *Manich. Stud. 1.* 49), während das Inschriften-, Münzen- (s. Horn-Steindorff, *Sass. Siegelsteine* im Index) und Buchpahlavi den Vokal unbezeichnet lassen. Daß diese Zeugen für Andreas' Ansicht sprechen, wird man nicht behaupten können. Was aber die Tatsache angeht, daß das Wort in neupersischer Zeit mit *u* vokalisiert ist, so erinnere ich daran, daß auch das in seinem Konsonantenaufbau sehr ähnliche Wort für ‚Lohn' heute mit *u* gesprochen wird, مُزد *muzd*, obgleich hier ein ursprachliches *i* zugrunde liegt, wie griech. *μισθός* usw. mit Sicherheit erweisen.

91. Zugunsten der Lesung *δruγvutǝ̄m*, Gen. Plur., wird Andreas jedenfalls auf die Schreibung des Dat. Plur. verweisen: 𐬛𐬭𐬆𐬖𐬬𐬋𐬛𐬆𐬠𐬌𐬌𐬋 Str. 11, den er mit *δruγvuδβyō* darstellt. Im arsakidischen Text sei das für *ṇ* eingetretene *u* durch Waw (ו) ausgedrückt gewesen, die Transkriptoren hätten aber irrtümlich 𐬋 (*ō*) statt 𐬎 (*u*) dafür eingesetzt. Wegen des auffälligen 𐬋 im Wortinnern s. *GIrPhil. 1 a.* 159 unter 57. In den guten Handschriften ist allermeist hinter dem 𐬋 der Trennungspunkt gesetzt, so daß die zu einem Wort zusammengehörige Zeichenreihe in zwei Wörter zerlegt erscheint. So viel dünkt mir ganz unzweifelhaft, daß das seltsame 𐬋 in einer Anzahl von Fällen allein auf einer mißverständlichen Auffassung der Textgestalter beruhen

kann. In jAw. (*hispō.səmna* — das wäre idg. **sispek̑omn*°, d. i. Part. Med. eines reduplizierten Präsens zu lat. *speciō, AirWb.* 1614 —), sowie in dem dazu gehörigen jAw. (*hispō.səntəm*) hat die zweite Silbe ganz sicher niemals einen Vokal gehabt von solcher Färbung, daß das Wawzeichen ein angemessener Ausdruck dafür gewesen wäre. Dasselbe läßt sich von dem behaupten in: jAw. (*uzyō.rəntəm*; Part. Akt. des redupl. Präs.; *AirWb.* 183 m); gAw. (*mazdåŋhō.dūm*; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 1181); gAw. (*dīdraγžō.duyē*; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 772); gAw. (*raēdō.dūm*; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 1314); jAw. (*vīmanō.hīm*; *AirWb.* 1449; zur Bildung vgl. griech. ἔτειος, εὐμένεια usw.); u. a. Den idg. Vorformen all dieser Wörter wäre an der fraglichen Stelle ein *e* zuzuweisen.

92. Aber auch zugegeben, es sei das von (*drəgvō.dəbyō*) mit dem dieser Wörter nicht zusammenzuwerfen, es sei das dem im arsakidischen Text vorausliegende Waw wirklich bestimmt gewesen, einen dunklen Vokal darzustellen, — muß es denn dann gerade ein *u* gewesen sein? Aus § 51 wissen wir, daß nach ANDREAS jeder kurze *a*-Vokal in der Stellung vor einem Nasal zu *o* geworden war. Also der Akk. Sing., der Nom. Plur. zu dem besprochenen Dat. Plur. (*drəgvantəm*), (*drəgvantō*), sie lauteten °*vont*°. Kann sich nicht dieses *o* der ‚starken' Kasus in den ‚schwach'-stämmigen Dat. Plur. übertragen und an die Stelle des hier lautgesetzlichen Vokals geschoben haben? Das wäre genau der nämliche Vorgang, wie er in griech. χαρίεσσι vorliegt, das im Anschluß an χαρίεντες usw. für *χαρίασσι eingetreten ist; s. GMEYER, *GriechGr.*³ 410, BRUGMANN, *GriechGr.*³ 200, HIRT, *Hdb. d. griech. L&FL.* 267. Die gleiche Erklärung ist selbstverständlich auch auf den femininen Abl. Sing. jAw. (*drvō.iϑyāt̰*) des selben Adjektivs anwendbar; vgl. griech. χαρίεσσα. Aber — mutatis mutandis! — auch noch auf andre der von ANDREAS mit *u* aus *n̥*, *m̥* angesetzten Wörter, z. B. auf sein *urtāᶜvuϑyō* (vgl. BRUGMANN, *Grundriß* 2 *b*. 266) und *žusat*.

93. Die häufigste Wiedergabe des der Vulgata im ANDREASschen Urtext ist die durch *aᶜ*. Wir finden es dafür in jeder Stellung,

einmal — in (*ǰamaitī*) = *ža^{x}ma^{x}ti* — auch vor einem Nasal (s. § 51). Und es entspricht dieses *a^x* nicht nur jedem der drei kurzen idg. *a*-Vokale, sondern, wie in § 89 gezeigt worden ist, auch idg. *n̥* und *m̥*; somit all den Lauten der Ursprache, die im Indischen — und nach der bisher üblichen Annahme im Arischen — durch kurzes *a* vertreten sind. Man vergleiche dazu § 60, wo wir sahen, daß auch in Andreas' *ā^r* jeder der drei idg. langen *a*-Vokale enthalten sein kann.

94. Als Belege dafür, daß *a^x* jedem der idg. kurzen *a*-Laute antwortet, führe ich an: 1. für idg. *a*: (*ayaŋhā*) = *a^{x}yonhă^x*; s. lat. **aes, aēnus**; (*apəməm*) = *a^{x}pomom*; s. griech. ἀπό; (*asənō*) = *a^{x}sunŏ*; s. griech. ἄκμων; 2. für idg. *e*: (*sravahī*) = *sra^{x}va^{x}hi*; s. griech. κλέϝει; (*narəm*) = *na^{x}rom*; s. nosk. *nerum*, griech. ἀνέρα; (*aipī*) = *a^{x}pi*; s. griech. ἐπί; 3. für idg. *o*: (*yat̰*) = *ya^{x}t*; s. griech. ὅ; (*kaēnā*) = *ka^{x}inā^r*; s. griech. ποινή; (*ašahyā*) = *urta^{x}hyo*, Gen. Sing.; s. griech. θε]οῖο; vgl. dazu § 40 mit Note.

Ich bin damit am Ende. Hoffentlich haben meine Zweifel und Einwürfe den Erfolg, daß Andreas das Erscheinen des versprochenen ‚zweiten Teils' (s. oben § 2) nunmehr recht beschleunigt.

Heidelberg, 1. Dezember 1909.

Die Rechtsbücher der syrischen Patriarchen und ihre Quellen.

Von

V. Aptowitzer.

Ende 1908 hat Eduard Sachau einen zweiten Band syrischer Rechtsbücher herausgegeben,[1] welche drei nestorianische Patriarchen: Chenanischo am Ende des vii., Timotheos und Jesubarnun im Anfange des ix. Jahrhunderts zu Verfassern haben.

Auf eine Anregung D. H. Müllers habe ich in einer größeren Abhandlung in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie zu Wien[2] die Rechtsbücher dieser drei Patriarchen auf ihre Quellen untersucht und dabei folgendes festgestellt:

1. Vom islamischen Recht, an dessen Einfluß man wegen Zeit und Heimat der Rechtsbücher zunächst denken müßte, ist in der Gesetzgebung dieser Patriarchen auch nicht die allergeringste Spur zu finden, wofür wir das zweifellos kompetente Zeugnis Ed. Sachaus haben, dem nur ein einziges Urteil des Patriarchen Chenanischo auf mohammedanischen Einfluß zurückzugehen scheint, welche Annahme aber in Wirklichkeit nicht notwendig ist.[3]

---

[1] *Syrische Rechtsbücher.* Herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau. Zweiter Band. Berlin 1908.

[2] *Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht.* Phil.-historische Klasse. Bd. 163, Abhandlung v. Wien 1909. In Kommission bei Alfred Hölder. — In meinem Artikel werde ich diese Abhandlung als SRT anführen.

[3] SRT, S. 14 f; s. hier weiter unten S. 220.

2. Auch vom römisch-griechischen Recht ist in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen nur äußerst weniges zu finden. In einigen wenigen Entscheidungen treffen wohl die syrischen Juristen mit den Leges Constantini Theodosii Leonis zusammen, aber als Quelle der ersteren können diese Gesetze nicht angesehen werden.

3. Die gemeinsame Quelle, aus der die Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun geschöpft haben, ist das biblisch-talmudische Recht.[1]

Was den letzten Punkt betrifft, bin ich entfernten Ähnlichkeiten, bloßen Anklängen, Vermutungen und überhaupt jeder auch nur einigermaßen gezwungenen Ableitung sorgfältig und geflissentlich aus dem Wege gegangen und habe nur solche Bestimmungen des jüdischen Rechtes zum Vergleiche herangezogen, die vollkommene Entsprechungen bieten oder Prinzipien zum Ausdruck bringen, die auf den ersten Blick auch als Basis der Patriarchatsurteile zu erkennen sind. Ich konnte daher mit Recht das Ergebnis meiner Untersuchung als ein gesichertes ansehen.

Man stelle sich nun vor, welche Überraschung es für mich war, in einem kurz vor dem Erscheinen meines Buches veröffentlichten Artikel von J. Partsch,[2] in welchem neben anderen Rechtsquellen der nestorianischen Kirche[3] besonders die Rechtsbücher der drei Patriarchen behandelt werden, folgendes zu lesen:

‚Der größte Wert dieser Quellen liegt für unsere Forschung in der Tatsache, daß der syrisch-römische Spiegel, die leges Constantini Theodosii Leonis, diesem nestorianischen

---

[1] SRT, S. 2.

[2] *Neue Rechtsquellen der nestorianischen Kirche.* Von Professor Dr. J. Partsch in Genf. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Band xxx. Romanistische Abteilung. 46 S. 8⁰.

[3] I *Die Konzilien- und Synodenbeschlüsse und damit zusammenhängende canones der nestorianischen Kirche* von anno 410—790, herausgegeben und übersetzt von O. Braun, Buch der Synhados, Stuttgart und Wien 1900. Französische Übersetzung von J. B Chabot in Synodicon orientale, Paris 1902. II. *Die Canones des Bischof-Metropoliten Simeon von Rêvârdešir . . .*, herausgegeben von Adolf Rücker. Leipzig 1908.

Rechtsleben geschichtlich zugrunde liegt . . .[1] Es ist daher eine herzliche Freude für den Verf. dieser Zeilen, als erster aussprechen zu können, daß Mitteis' Lehre von der Einwirkung hellenistischen Rechtes auf das syrische Rechtsleben reiche neue Bestätigung durch diese neuen Quellen erhält'.[2]

Eine sorgfältige Prüfung der Schrift belehrte mich aber, daß die ,neue Bestätigung', welche die Mitteissche Lehre durch diese neuen Quellen erhalten soll, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist.

Dies gilt — vorläufig — nur in bezug auf ,Syrische Rechtsbücher II', die allein in diesem Artikel den Gegenstand der Erörterung bilden sollen. Was nun diese betrifft, konnte ich nach der Lektüre des Partschschen Artikels folgende Sätze niederschreiben:

Selbst wenn Partsch' Zurückführungen auf griechisches Recht in sämtlichen von ihm herangezogenen Fällen richtig wären, würde der Einfluß des hellenistischen Rechtes im Vergleiche zu dem des jüdischen als ein verschwindend geringer bezeichnet werden müssen. Aber von Partsch' Aufstellungen und Ausführungen sind die meisten unzutreffend und unrichtig und unter den wenigen Fällen, in welchen wirklich eine Koinzidenz zwischen den Rechtsbüchern und griechischem Recht besteht, gibt es einige — und zwar die wichtigsten — wo diese Koinzidenz in gleicher Weise auch das jüdische Recht betrifft, so daß diese Fälle als neutral erklärt werden müssen. Zieht man von Partsch' Ableitungen die unrichtigen und die neutralen ab, so bleibt in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun vom griechischen Recht eben ,äußerst weniges'.

Dafür, und zwar nur dafür, soll hier der Beweis erbracht werden, indem wir Partsch' Beweisführung Schritt für Schritt folgen und die erwähnte Subtraktion durchführen.

Bevor ich aber den eigentlichen Beweis antrete, muß ein Punkt, der zwar nicht streng zur Beweisführung gehört, aber doch wichtig

[1] Von mir gesperrt. Dies auch für die weiteren Stellen aus P.s Artikel.
[2] S. 13, 15.

ist. kurz erledigt werden. Es ist die Behauptung Partsch', daß einige Bestimmungen des Patriarchen Timotheos, welche weder seine Vorgänger, noch seine Nachfolger kennen, *willkürliche Erfindung* des Timotheos seien, ohne jemals praktische Geltung gehabt zu haben.

Als einen wichtigen Beleg für diese Behauptung führt er folgendes an:

‚Nach der Rechtsübung, die für ihn die geltende ist, erbt die Tochter nicht neben dem Sohn nach dem Vater, die Schwester nicht neben Brüdern nach dem Bruder. Der Patriarch gibt hier der Tochter oder Schwester ein Erbrecht auf ein Zehntel des Nachlasses, wenn sie nicht ausreichend durch eine Ausstattung oder eine sonstige Zuwendung aus dem väterlichen Vermögen versorgt ist. Ebenso soll die Gattin nach dem Tode des Mannes, wenn sie aus der Hausgemeinschaft scheidet, außer ihrer δωρεά und φερνή ein Zehntel des in der Ehe gemachten Errungenschaftsgutes oder gar ein Zehntel des Nachlasses erhalten. *Diese Einzehntel-Teile sind willkürliche Erfindungen des Timotheos* (§ 58), vgl. auch die Erwägung bei Simeon 13. Die canones des Jesujabh I (anno 585) kennen als einen Typus der lokalen Statuarrechte, daß die Frau φερνή und δωρεά bekommt, also ähnlich L. 92 R. II 44, R. III 93 Abs. 4. Und der Nachfolger des Timotheos weiß auch nichts von dem Zehntel für die Gattin, ebensowenig wie für die Tochter oder Schwester'.[1]

Dem gegenüber genügt es, *meine* Ausführung über dieses Zehntel für die Tochter oder Schwester[2] hieher zu setzen:

Timotheos § 52:

‚Wenn seine Eltern gestorben sind, wird sein Nachlaß zu gleichen Teilen unter seine Brüder verteilt, während die Schwestern ein Zehntel des Nachlasses zu ihrer

Talmudisches Recht:

Die Tochter, die von ihren Brüdern unterhalten wird, bekommt ein Zehntel des Vermögens,' ‚aber nur wenn man den Vater nicht schätzen kann (in bezug auf

[1] S 11 f.

[2] SRT, S. 72 f.

φερνή hinzubekommen, wenn nicht ihr Vater sie (versorgt hat) nach seinen Verhältnissen und weder im Leben noch im Tode ihnen (das ihnen Zukommende) zugewendet hat.‘

die Größe des Betrages, den er seiner Tochter gegeben hätte), wenn man aber dies abschätzen kann, richtet man sich nach dieser Schätzung.‘

Bezüglich des Anteiles der Tochter decken sich die Bestimmungen des Patriarchen mit den Satzungen des talmudischen Rechtes in geradezu merkwürdiger Weise. Auch nach talmudischem Rechte bekommt die Tochter als Ausstattungsbeitrag ein Zehntel des väterlichen Vermögens, sowohl vom Vater selbst, als auch von den Erben. Diese sind außerdem noch verpflichtet, der Tochter einen standesgemäßen Unterhalt zu gewähren. Und auch hier ist das Zehntel nicht das ursprüngliche und ist nur für die Fälle bestimmt, wo man nicht weiß, wieviel der Vater der Tochter gegeben hätte.

Angesichts dieser Übereinstimmung zwischen dem Patriarchen und der talmudischen Satzung, die bei der jüdischen Bevölkerung Babyloniens auch herrschender Brauch war, dürfte auch Partsch seine Behauptung, das eine Zehntel für die Tochter oder Schwester sei eine ‚willkürliche Erfindung‘ des — in Bagdad lebenden und amtierenden — Timotheos, nicht aufrecht halten wollen, sondern meiner Konklusion zustimmen: ‚Da der Patriarch Timotheos seine Bestimmung, daß die Tochter ein Zehntel des väterlichen Vermögens bekommt, weder aus syrischen Rechtsquellen, noch aus einem syrischen Rechtsbrauch schöpfen konnte, und da diese Bestimmung auch allen anderen in Betracht kommenden Rechten, mit Ausnahme des talmudischen, fremd ist, so muß man notwendig das talmudische Recht und den jüdischen Brauch als Quelle des Patriarchen ansehen.‘[1]

Aus dem Zehntel als Anteil der Tochter am Nachlaß des Vaters erklärt sich das Zehntel, welches die Witwe vom Nachlaß

[1] SRT, S. 74.

des Gatten bekommt und die geschiedene Gattin, wenn der Mann die Scheidung verschuldet. Ob dies bloß mechanische Gleichmachung ist oder, wie ich ausgeführt,[1] aus tieferen Gründen geschieht, ist für die Quellenfrage irrelevant.

Und nun zur eigentlichen Beweisführung.

S. 14: ‚Im Vermögensrecht tritt bei Chenân. xxiv derselbe unrömische Rechtsgedanke hervor, der in den Versionen L. 64 R. ii 109 Arm. 107 eine Rolle spielt. Chenânischô beschäftigt sich mit dem Falle, daß der Ehemann eine Geldsumme, die zur φερνή seiner Gattin gehörte, zum Ankauf eines Besitzes, wohl eines Grundstücks verwendet habe, der zum Gemeinschaftsgut der zwischen ihm und seinen Brüdern bestehenden societas omnium bonorum gehöre. Der Patriarch entscheidet ganz nach dem Gedanken, von dem jene Versionen ausgehen: ‚Wenn festgestellt wird, daß jenes Geld seiner Frau gehörte, so gehört auch der Besitz, der mit jenem Gelde gekauft worden ist, seiner Frau.‘

Dieser Rechtsgedanke wird auch im talmudischen Recht in voller Schärfe ausgesprochen:

‚Wenn jemand erwachsene und minderjährige Kinder hinterläßt und die erwachsenen vermehren das Vermögen, so haben sie für die Mitte (d. h. die Erbmasse) vermehrt.‘ ‚Haben sie Frauen heimgeführt und diese ihnen Immobilien in die Ehe gebracht, so nimmt jeder das, was ihm gehört . . . Haben sie Gerätschaften mitgebracht, so nimmt jeder das, was er (als das Seinige) erkennt.‘[2]

Da diese talmudische Satzung spätestens aus dem ii. Jahrhundert stammt, so ist sie als die Quelle des ‚unrömischen Rechtsgedankens‘ im syrisch-römischen Spiegel selbst anzusehen.

S. 14: ‚Im ehelichen Güterrecht ist die Erinnerung an die allerdings anscheinend längst unpraktisch gewordene Bestimmung der justinianischen Nov. 97 über die Gleichheit von dos und donatio noch nachweisbar (Timoth. 62).‘

---

[1] SRT, S. 75 f.

[2] Toseftha Baba Bathra x 5 (ed. Zuckermandel 412 [4]). Text SRT, S. 45.

Das stimmt. Aber in demselben Paragraph sagt Timotheos:

‚Wir aber haben bestimmt, daß die δωρεά nur 400 Zûz betragen soll, wobei wir reiche Leute im Auge haben.‘

Timotheos statuiert also trotz der Erinnerung an die justinianische Novelle einen neuen Modus. Und woher hat er diesen? Aus dem talmudischen Recht und dem jüdischen Brauch. Im talmudischen Recht beträgt die normale δωρεά 200 Zûz für die Jungfrau und 100 für die Witwe. In Priesterfamilien aber und in anderen vornehmen Kreisen pflegte die δωρεά mit 400 Zûz bemessen zu werden. In gaonäischer Zeit finden wir diesen Betrag der δωρεά in manchen Gegenden Babyloniens allgemein gebräuchlich.

Die δωρεά im Betrage von 400 Zûz kennt auch Jesubarnun: § 43 ‚Wenn ein Mann heiratet, gibt er seiner Frau [eine δωρεά im Betrage] von 100 bis 400 Zûz.[1]

S. 14: ‚Endlich ist im Erbrecht das Tochtererbrecht zu gleichen Teilen neben den Söhnen, wie es in den Leges auftritt, wenigstens noch als lokales Recht bei Jesub. 51, 113 in Geltung. Noch canon xxiv der Synode Jesujabh i (anno 585 p. C.) scheint als gemeines Recht vorauszusetzen, daß die Tochter einen Sohnesanteil erbt; auch Chenân. xxv wendet dieses Recht an.‘

Von dieser Ausführung ist nur die Angabe betreffend Jesubarnun sicher, alles andere aber unrichtig.

Seine Annahme in bezug auf canon xxiv der Synode Jesujabh i begründet Partsch folgendermaßen: ‚Chabot p. 417: die Gattin des Erblassers, die neben den Söhnen auf einen Kopfteil eingesetzt ist, hat die Wahl zwischen der Rückgabe der dos und dem Erbteil. Dabei ist einmal nur der ‚männliche Erbe‘ erwähnt, ein andermal der ‚Erbteil, wie er den männlichen Erben oder den Töchtern gegeben wird.‘

Die Schwäche dieser Begründung springt in die Augen. Warum soll die zweite Stelle maßgebender sein als die erste, in der nur vom männlichen Erben die Rede ist? und wie ist nach Partsch

---

[1] SRT, S. 84.

ein Ausgleich zwischen den beiden Stellen möglich? In der Tat ist ein Ausgleich nur bei der Annahme möglich, daß die Töchter, wie nach der ersten Stelle, nicht erbberechtigt sind und daß sie in der zweiten Stelle nur für den Fall der Ermangelung von Söhnen als Erben genannt werden, wie in allen anderen Rechten, welche die Töchter nicht zur Erbschaft berufen.

Was aber Chenanischo xxv betrifft, ist Partsch' Behauptung unzutreffend und die allgemeine Form der Angabe ohne Nennung des Spezialfalles und ohne die Erwähnung, daß bei Chen. auch der entgegengesetzte Standpunkt zur Geltung kommt, muß irreführen. Denn Chen. xxi § 5 kennt kein Erbrecht der Tochter, sondern bestimmt für sie, wie das talmudische Recht und Timotheos, bloß einen Ausstattungsbeitrag nach den Verhältnissen des Vaters:

‚Die Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, muß am Tage ihrer Verheiratung dasjenige bekommen, was ihr Vater ihr zu seinen Lebzeiten gegeben haben würde.‘[1]

Dieser Entscheidung widerspricht Urteil xxv nicht. Denn dort handelt es sich nicht um Tochter und Sohn, sondern um Tochter und Sohnestochter: ‚Das übrige Vermögen aber, das von ihrer aller Vater hinterlassen ist, soll seiner Tochter und seiner Sohnestochter zum Vorteil gereichen, zu gleichen Teilen sollen sie den Besitz ihrer Eltern (d. i. ihres Vaters, bezw. Großvaters) erben, die Tochter und die Sohnestochter.‘

Es ergibt sich nun aus Chen. xxi § 5 und xxv das Prinzip, daß die Tochter zwar nicht neben dem Sohn erbt, aber gleichberechtigt ist mit der Sohnestochter. Dies ist die Satzung der Sadduzäer, nach welcher noch in talmudischer Zeit manche Richter zu judizieren pflegten und die auch von einigen karäischen Lehrern akzeptiert wurde.[2]

Die Abhängigkeit Chenanischos von diesem sadduzäischen Prinzip zeigt sich auch in folgender Tatsache.

---

[1] Dies kennt P. S. 20

[2] SRT, S. 24 f. 82

Aus der Diskussion zwischen den Sadduzäern und ihren Gegnern ergibt sich für die ersteren die Konsequenz: die Sohnestochter repräsentiert nicht ihren Vater gegenüber ihrem Onkel.[1] Und genau so entscheidet Chenan. in Urteil x.

Auf diesem Prinzip beruht auch Jesubarnun § 52, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Töchter nur dort ihren Vater repräsentieren, ‚wo die Töchter neben ihren Brüdern erben'.

Aus dem sadduzäischen Standpunkt erklärt sich auch die auffallende Tatsache, daß Timotheos einerseits in so schroffer Weise der Tochter das Erbrecht abspricht und andererseits Tochterstochter und Tochtersohn gleichmäßig erben läßt, ‚denn, wenn die Erbschaft in Ermangelung von Männern auf die Weiber übergeht, dann teilen sie untereinander zu gleichen Teilen.' Dies ist nichts anderes als eine Ausdehnung der sadduzäischen Satzung von der Gleichberechtigung der Tochter mit der Sohnestochter.[2]

Die deutlichsten Spuren des griechischen Einflusses findet Partsch im Intestaterbrecht und im Dotalsystem unserer syrischen Quellen. Bezüglich des ersteren führt er folgendes aus:

‚Mitteis hatte ausgesprochen, ‚daß die Erbfolgeordnung des syrischen Spiegels nichts ist als ein durch spätere, im römischen Sinn erfolgte Reformierungen verdorbenes griechisches Intestaterbsystem.' Mit dem Intestaterbrecht der Leges verglich er das attische Intestaterbrecht, wies nach, daß die Abweichungen der Leges augenfällig mit der römischen Gesetzgebung übereinstimmten, und erhielt durch Streichung dieser Einschiebungen ein hypothetisches griechisch-syrisches Erbrecht, das bis auf eine Einzelheit, nämlich das Erbrecht der Mutter gegenüber dem Kinde, mit der attischen Überlieferung übereinstimmte.

Dieses syrisch-griechische Erbsystem, das seither nur von David Heinr. Müller angezweifelt und von Mitteis und Rabel mit Erfolg verteidigt worden war, ist nun aus dem Dämmer der bloßen Hypo-

[1] SRT, S. 25.
[2] Tim. § 91, SRT 82.

these herausgetreten: unter den mehreren in den lokalen Gewohnheitsrechten nachweisbaren Systemen ist eines, und zwar dasjenige, das für die Patriarchen Timotheos und Jesubarnun das ordentliche ist, eben das System, das Mitteis vermutet hatte ... Eine Verknüpfung dieses Systems mit dem jüdischen Erbrecht der Mischna und des Talmuds ist ausgeschlossen, da das jüdische Recht bei ganz ähnlicher Behandlung der Parentelenfolge kein Erbrecht der Mutter und keines der mütterlichen Kognaten kannte.'[1]

Dies ist die Behauptung Mitteis', deren Unrichtigkeit schon Müller zur Genüge nachgewiesen hat. Neu sind nur einige Argumente Partsch' gegen Müller, die ebenso unrichtig und haltlos sind. Bevor aber dies gezeigt wird, müssen einige Punkte in der bisherigen Ausführung Partsch' richtig gestellt werden.

1. P. behauptet, daß Mitteis' System nur von D. H. Müller angezweifelt worden war. Dies widerspricht den Tatsachen.

Bereits K. Voigt ist für die mesopotamische Herkunft des syrischen Partikularismus eingetreten,[2] wie schon früher Bruns angenommen hat, daß dieser Partikularismus auf altsyrischem Landrecht beruhe. Und der ausgezeichnete Papyrusforscher C. Wessely schreibt: ‚Gewiß spricht die innere Wahrscheinlichkeit für Müllers Beweisführung S. 275 ff., daß in dem syrisch-römischen Rechtsbuch an solchen Stellen, die keine genügende Erklärung im römischen Recht haben, Spuren des Einflusses der altsemitischen Gesetze zu erkennen sind, nicht etwa Spuren der griechischen Rechtsentwicklung.'[3] Auch Josef Kohler hat Mitteis' Hypothese nicht bloß angezweifelt, sondern mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen. Kohler akzeptiert im allgemeinen Müllers Aufstellungen über das syrisch-römische Rechtsbuch restlos und rückhaltslos[4] und schreibt im be-

---

[1] S. 17—19.

[2] *Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1893, S. 210 ff. Vgl. D. H. Müller, *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi* (= SRH) S. 6.

[3] *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, 1904, S. 143. SRH S. 6.

[4] *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* xix S. 103 ff. Vgl. D. H Müller, *Semitica* ii S. 57—61; Aptowitzer in J. Q. R. 1907 S. 610 f.

sonderen bestreffend das Erbrecht: ‚Wenn aber Mitteis annimmt, daß auch das Erbrecht ein griechisches gewesen ist, so ist einerseits der Nachweis nicht im mindesten erbracht und andererseits verstößt er gegen alle geschichtlichen Ähnlichkeiten[1]... Allein von einer Entlehnung aus dem griechischen Rechte kann keine Rede sein, jedenfalls spricht die Gleichheit einiger Bestimmungen in keiner Weise dafür. Es ist nicht griechisches, sondern altsyrisches Recht.‘[2]

2. Nach Partsch' Darstellung muß man annehmen, daß die Erbsysteme Tymotheos' und Jesubarnuns sich vollständig decken. Dies ist unrichtig. Gerade in dem Punkte, der in der Kontroverse Mitteis-Müller die Hauptrolle spielt, in bezug auf das Erbrecht der mütterlichen Verwandten, weicht Jesubarnun von Timotheos ab, indem er § 61 Abs. 7 ausdrücklich hervorhebt: ‚Dagegen sind die Brüder und Schwestern der Mutter von dieser Erbschaft (am Nachlasse der Tochter) ausgeschlossen.‘[3]

P.s Argumente gegen Müllers Ausführungen lauten folgendermaßen:

1. ‚Daß jemals die Mutter nach jüdischem Rechte (ob biblisch, talmudisch, sadduzäisch oder karäisch) den Erblasser mit Ausschluß seiner Geschwister[4] beerbt hat, scheint auch Müller nicht behaupten zu können.‘

Diese Behauptung trifft nicht zu. In der von Müller[5] angeführten Talmudstelle heißt es nach der Deduktion aus der Bibelstelle ausdrücklich: ‚der Stamm der Mutter ist also genau so zu behandeln wie der Stamm des Vaters. Wie beim Stamm des Vaters der Vater den Sohn beerbt, so auch beim Stamm

[1] *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* xix S. 104.

[2] Ibid. S. 105.

[3] Bei dieser Gelegenheit will ich eine Angabe in SRT berichtigen. S. 107 Nr. 5 im Erbrecht Jesubarnuns muß es für: [Vater] (nicht Mutter) heißen: [Vater] (und) Mutter. Danach auch S. 106 zu berichtigen.

[4] Von P. gesperrt.

[5] SRH S. 14.

der Mutter beerbt die Mutter ihren Sohn.‘ D. h. also: wie der Vater seinen Sohn mit Ausschluß seiner Geschwister beerbt, so beerbt auch die Mutter ihren Sohn mit Ausschluß seiner Geschwister.[1]

2. ‚Jedenfalls steht „das Geschlecht“ in Num. 27. 11, selbst wenn man darin die Kognaten sehen wollte, nach den Geschwistern.‘

Auch dieses Argument ist nicht zutreffend. Die Karäer, die in Num. 27, 11 auch die Familie der Mutter angedeutet finden, folgern daraus das Erbrecht der mütterlichen Verwandten,[2] diese stehen aber auch in allen anderen Erbsystemen — im griechischen, in dem der Leges, im hypothetischen Mitteis’ und in dem des Timotheos — nach den Geschwistern.

3. ‚und hat die einzige juristisch ernst zu nehmende jüdische Praxis, in welcher Müller das Erbrecht der Mutter nachweist, nämlich die Übung der Karäer, einer jüdischen Sekte, die im 8. Jahrhundert p. C. ohne deutliche Vorgeschichte auftaucht (The Jewish Encyklopedia, v. Karaites and Karaians 1904) nichts mit den syrischen Leges, noch mit den Rechtsanschauungen der Nestorianer zu tun: jene Karäer lassen die Mutter nur erben, wenn der Erblasser keinen Vater hat und auch keine Deszendenz vom Vater da ist. Aber nach den Leges erbt die Mutter mit[3] dieser Deszendenz, nach den nestorianischen Patriarchen gar vor[3] ihr und neben[3] dem Vater des Erblassers selbst.‘

Hier ist die Angabe in bezug auf das Alter der karäischen Tradition unzutreffend. Der Zusammenhang zwischen Karäern und Sadduzäern ist heute nicht mehr zweifelhaft.[4]

[1] Baba Bathra 114^{b}. Vgl. SRT, S. 78.

[2] Jehuda Hadassi in Eschkol ha-Kofer 99^{b}: ‚Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter sowie die des Vaters gemeint sei.‘ Vgl. SRH, S. 17 f.; SRT, S. 79.

[3] Von P. gesperrt.

[4] Vgl. Aptowitzer in J. Q. R. 1907, S. 608, und *Anzeiger der Kais. Akademie* vom 2. März 1910.

Die Behauptung aber, ‚jene Karäer lassen die Mutter nur erben, wenn der Erblasser keinen Vater hat', ist unrichtig. In einer der von Müller angeführten karäischen Stellen heißt es ausdrücklich: ‚Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheiden, daß Vater und Mutter unter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.'[1] Richtig ist bloß, daß die Karäer die Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben lassen, dies tun aber auch die nestorianischen Patriarchen. Denn Partsch' Behauptung, daß nach den nestorianischen Patriarchen die Mutter vor der Deszendenz erbt, ist unrichtig, wie der Wortlaut folgender Paragraphen zeigt:

1. Timotheos, § 51: ‚Ein Mann stirbt und hinterläßt einen Sohn, eine Tochter, Vater, Mutter und Frau. Es beerben ihn sein Sohn und seine Frau, wenn sie Witwe bleibt . . . Wenn der Vater oder die Mutter des Verstorbenen arm sind, so müssen sie aus der Habe ihres Sohnes erhalten werden, solange der Sohn und die Frau des Erblassers leben. Wenn aber Sohn, Tochter und Frau sterben, beerben ihn sein Vater und seine Mutter.'

Solange also Deszendenz lebt, haben Vater und Mutter nur Anspruch auf Unterhalt, und selbst dies nur, wenn sie arm sind. Von einem Erbrecht ist keine Rede.

2. Timotheos § 52: Solange sein Vater und seine Mutter leben, beerben sie ihn, falls er seinerseits keine Kinder hat.'

3. Timotheos § 87: ‚Wenn aber die Kinder kinderlos sterben, fällt die Erbschaft ungeteilt von den Kindern auf die Eltern zurück.'

4. Timotheos § 63, Abs. 4: ‚Wenn der Vater oder die Mutter des kinderlos Verstorbenen noch leben, so beerben sie ihn, denn sein Nachlaß aszendiert, **weil er keine Deszendenz hat.**'

Daß Jesubarnun die Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben läßt, folgt deutlich aus § 61.

---

[1] Müller, SRH, S. 30, Anm. 1. Text in SRT, S. 33, Anm. 2.

5. Jesubarnun § 61: ‚Wenn dagegen diese Töchter sterben, ohne Kinder zu hinterlassen, fällt ihr ganzes Vermögen ihrer Mutter zu.'

Timotheos betont also in vier Paragraphen ausdrücklich, daß Vater oder Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben. Dazu kommt noch § 55, wo bloß vom Vater die Rede ist.

6. Timotheos § 55: ‚Denn nur dann geht die Erbschaft rückwärts auf den Großvater zurück, wenn männliche oder weibliche Erben nicht vorhanden sind. Wenn dagegen Erben vorhanden sind und wir nun die Erbschaft zum Großvater zurückwenden wollten, würden wir offenkundig gegen den Willen Gottes, der in seiner Menschenfreundlichkeit Erben verliehen hat, handeln. Würden wir sie doch der Erbschaft ihres Vaters berauben.'

Daß die Mutter ein größeres Recht hat als der Vater, wird doch wohl niemandem einfallen zu behaupten. Wie kann nun Partsch, abgesehen von der Unrichtigkeit seiner Angabe in bezug auf die nestorianischen Patriarchen, die Behauptung aufstellen, daß die Mutter vor der Deszendenz erbt, wenn in allen Erbsystemen, wo die Eltern ein Erbrecht besitzen, selbst der Vater erst nach der Deszendenz zur Erbschaft berufen wird?

Daß nach den Leges die Mutter mit der Deszendenz erbt, ist unrichtig, da diese der Mutter nur neben den Geschwistern einen Kopfteil zusprechen, wie auch Partsch selbst S. 18 angibt. Es ist nun interessant und wichtig, daß noch im x. Jahrhundert dem Gaon Sa'adia ein Fall zur Entscheidung vorgelegt wurde, wo die Mutter neben dem Bruder des Erblassers einen Erbanteil beanspruchte. Sa'adia entschied natürlich im Sinne des rezipierten talmudischen Rechtes gegen die Mutter, aber die Möglichkeit solcher Prozesse und die Tatsache, daß sie nicht kurzerhand von dem zuständigen Ortsgericht entschieden wurden, sondern vor den obersten Gerichtshof des Gaonats gebracht werden mußten, beweist, daß das Erbrecht der Mutter selbst in nachtalmudisch-rabbanitischen Kreisen nicht als absolut ausgeschlossen galt.[1]

[1] SRT, S. 79.

Wir haben nun gesehen, daß eine Verbindung zwischen dem syrischen und dem talmudisch-jüdischen Erbrecht wohl möglich ist, da beide Systeme sich lückenlos decken. Also selbst wenn eine solche Übereinstimmung auch zwischen dem syrischen und dem attischen Erbsystem vorhanden wäre, könnte das syrische System auf das jüdische zurückgehen. In Wirklichkeit aber besteht zwischen dem syrischen und dem griechischen Erbrecht eine äußerst wichtige Differenz, die nämlich, daß, wie Mitteis selbst zugibt, das Erbrecht der Eltern im griechischen System nicht nachgewiesen werden kann, und nach der Annahme vieler auch nicht bestanden hat. Diese Differenz, durch die die Sukzessionslinie gerade in der Mitte durchbrochen wird, ist ja viel bedeutender als die vermeintliche Differenz zwischen dem syrischen und jüdischen System in bezug auf das Erbrecht der mütterlichen Kognaten, von der das Linealsystem nicht betroffen wird. Und wenn Partsch für das Erbrecht der Eltern im griechischen Recht eine verschollene Bestimmung des Pittakos geltend macht,[1] so kann doch dieser Satz nicht mehr Bedeutung beanspruchen als die nicht rezipierte Ansicht des Talmuds und die Praxis der Karäer.

Zugegeben aber, daß im griechischen System das Erbrecht der Eltern Regel war, so stimmt ja das attische Erbsystem bis auf einen, die Parentelenordnung gar nicht tangierenden Punkt mit dem biblisch-talmudischen Erbrecht überein, so daß die griechische Erbordnung selbst nur aus der Rezeption des jüdischen Systems erklärt werden kann.[2] Es ist daher ganz bedeutungslos, wenn P. weiter ausführt:

‚Die wesentlichen Gesichtspunkte zeigen genaue Übereinstimmung mit dem griechischen Parentelensysteme der attischen Ordnung: nach den Geschwisterkindern von Vaterseite kommt das Geschlecht der Mutter zur Erbfolge.‘[3]

[1] S. 20 f.

[2] Wie Müller ausgeführt hat.

[3] S. 20.

Dieser Gesichtspunkt ist, wie wir gesehen, nicht gar so sehr wesentlich, da er nur den letzten Punkt in der Sukzessionslinie bildet.

‚Die Erbfolge erfolgt nach Parentelen.‘[1]

Dasselbe ist ja auch im jüdischen Recht der Fall, wie P. selbst S. 19 hervorgehoben hat.

‚Es gilt in der einzelnen Parentel das griechische κρατεῖν τοὺς ἄρρενας καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἀρρένων (T. 82: Solange männliche Erben vorhanden sind, werden sie zur Erbschaft berufen: Wenn männliche Erben nicht mehr vorhanden sind, fällt die Erbschaft den weiblichen Erben zu).‘[1]

Ist dieser Grundsatz nur griechisch? Heißt es denn nicht Num. 27, 8: ‚Wenn jemand stirbt und keinen Sohn hat, sollt ihr sein Erbe übertragen auf seine Tochter?‘

‚Besonders bemerkenswert ist die Zurücksetzung der Töchter hinter den Söhnen.‘[1]

Gilt nicht dasselbe auch im biblisch-talmudischen Recht?

Partsch macht weiter geltend, daß ‚einer der markantesten Züge des attischen Erbrechtes auch unseren Quellen eignet‘, nämlich:

‚Das attische Erbrecht hat die Tendenz, das Vermögen dem οἶκος zu wahren, dessen Haupt der Erblasser ist, oder, wenn kein Abkömmling vorhanden war, jedenfalls dem οἶκος, dem er durch Geburt oder Adoption angehört. In erster Richtung ist die nach solonischem Recht bestehende Unfähigkeit bezeichnend, bei Vorhandensein von Söhnen deren Erbrecht durch eine Verfügung auf den Todesfall zu beeinträchtigen. Dieselbe Tendenz beherrscht deutlich unser syrisches Erbrecht: Allerdings kennt es — vielleicht unter kirchlichem Einfluß — eine weitergehende Befugnis zur Enterbung des entarteten Sohnes als nach den Leges. Aber eine grundlose Übergehung oder Enterbung des Sohnes ist

[1] S. 20. — Hier hatte Partsch die Gelegenheit, die Theorie vom ‚reinen Samen‘ zu erwähnen, auf die Mitteis und seine Anhänger so großes Gewicht gelegt haben, der aber durch Müller jede Basis entzogen wurde (vgl. Semitica I, S. 30 ff.). Partsch' Schweigen darüber muß als Zustimmung gedeutet werden.

doch nicht möglich. Und wenn Jesub. 53. das zugunsten der Kirche errichtete Testament gegen die verheiratete und ausgestattete Erbtochter gültig sein läßt, klingt auch hier durch, daß die Söhne jedenfalls durch ein väterliches Testament ohne Vorliegen eines Enterbungsgrundes nicht ausgeschlossen werden.'[1]

Wieder ein alter Bekannter: es ist das Noterbrecht, welches schon Mitteis als eine der wichtigsten Stützen seiner Hypothese betrachtete. Gegen Mitteis hat aber D. H. Müller folgendes geschrieben:

,Eine weitere, „stärkere und sehr wertvolle" Konkordanz zwischen beiden Rechten will Mitteis in dem Noterbsystem erkennen. In meinem Hammurabi-Buch S. 284 besprach ich diesen Punkt und sagte also: „Was Mitteis über das syrische Noterbrecht sagt, ist vollkommen richtig. Er bezeichnet als den Kernpunkt desselben den § 9 der Londoner Handschrift . . . Er stellt auch alle Stellen zusammen, welche beweisen, daß die Kinder die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind. Hierin hat er unzweifelhaft recht. Daß dies aus dem römischen Rechte nicht erklärt werden kann, darin stimmen Bruns und Mitteis überein. Wenn aber Mitteis diese ganze Erscheinung aus dem griechischen Rechte erklären will, indem er sagt: „Eine Enterbung im römischen Sinne ist den Griechen absolut fremd; nur die bei Lebzeiten des Vaters unter Einwilligung der staatlichen Autorität durchgeführte feierliche Verstoßung vermag dem ungeratenen Kinde das Erbrecht zu nehmen!", so möchte ich dagegen auf Hammurabi § 168—169 hinweisen, wo es ausdrücklich heißt, daß der ungeratene Sohn nur durch richterlichen Spruch verstoßen werden kann. Daß die Erbschaft den Kindern zufällt, und daß sie die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind, geht mit einer nicht mißzuverstehenden Deutlichkeit aus dem Gesetze Hammurabis hervor!"

Darüber schweigt Mitteis in seiner Gegenkritik ganz und man darf wohl sagen: qui tacet consentire videtur.'[2]

[1] S. 21.
[2] SRH, S. 33, 34.

Inhaltlich dasselbe führt auch Kohler gegen Mitteis aus.[1] Für Partsch aber genügt es, Mitteis' Aufstellung zu wiederholen, ohne die Gegenbeweise zu erwähnen — was jedoch unzuläßig ist.

Und auch das talmudische Recht kann hier herangezogen werden. In diesem ist zwar eine Übergehung rechtlich möglich, aber Enterbung im eigentlichen Sinne, d. h. Ausschließung vom Erbrecht durch eine Verfügung für den Todesfall, ausgeschlossen, also genau wie im attischen Recht und in § 9 des syrisch-römischen Rechtsbuches, wo ebenfalls nur von Enterbung durch testamentarische Verfügung die Rede ist. In der Mischnah Baba Bathra 126[b] heißt es:

‚Wenn jemand sagt . . . N. N., mein Sohn, soll nicht erben mit seinen Brüdern, so hat er nichts gesagt (seine Worte sind ungiltig), weil seine Verfügung gegen die Vorschrift der Torah verstößt.'[2]

Das Noterbsystem des syrisch-römischen Spiegels kann also ebensogut aus dem talmudischen Recht stammen wie aus dem griechischen. In Wirklichkeit aber steht das syrisch-römische Rechtsbuch auch in diesem Punkt dem jüdischen Recht viel näher als dem attischen. Während nämlich in diesem — nach Partsch' Darstellung der fraglichen Bestimmung — selbst eine bloße Beeinträchtigung des Erbrechts des Sohnes unstatthaft ist, wird in L. § 9 des syrisch-römischen Spiegels Enterbung bei Abfertigung mit einem geringen Vermögensteil als zulässig erklärt. Dies ist ein Satz des jüdischen Rechtes: ‚Der Vater hat das Recht, seinen nicht erstgeborenen Sohn mit einem geringen Geschenk abzufertigen.'[3] In dieser Form kommt zwar dieser Satz im Talmud nicht vor, inhaltlich aber ist er in mehreren Bestimmungen der Mischnah und anderer tannaitischer Quellen ent-

[1] *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft*, xix, S 110: ‚Auch das Noterbrecht des syrisch-römischen Rechtsbuches ist durchaus nicht griechisch.' Vgl D. H. Müller, Semitica ii, S. 59.

[2] האומר איש פלוני בני ... לא יירש עם אחיו לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה.

[3] יכול האב לפטור את בנו פשוט במתנה כל שהו. Vgl. Aptowitzer, J. Q. R., 1907, S. 609.

halten.[1] Der Satz selbst kommt zuerst in einem gaonäischen Werk vor, das aus dem Anfang der zweiten Hälfte des viii. Jahrhunderts stammt,[2] aber größtenteils talmudische Traditionen überliefert.[3]

Was nun die nestorianischen Patriarchen betrifft, so gibt P. selbst zu, daß zwischen ihnen und den Leges eine Differenz besteht. Diese Differenz ist aber keineswegs so harmlos, wie man nach Partsch' Ausdrucksweise annehmen könnte, sondern ganz erheblich und von prinzipieller Bedeutung. Während nämlich die Leges auch dann eine Abfertigung fordern, wenn die Enterbung den mißratenen Sohn trifft. ist in diesem Falle nach den Patriarchen eine Abfertigung nicht nötig. P. meint, diese ‚weitergehende Befugnis zur Enterbung des entarteten Sohnes' sei vielleicht unter kirchlichem Einfluß entstanden, er kann also eine darauf bezughabende kirchliche Satzung nicht namhaft machen. Dagegen kann ich auf die Tatsache hinweisen, daß in der orientalischen Kirche umgekehrt eine dem entarteten Sohne sehr günstige Anschauung herrschte. So bestimmt der armenische Bischof Mechitar Gosch:

‚Betreffs der Söhne, die ihren Eltern nicht gehorchen, so mögen gleichwohl diese ihnen den ihnen an ihrem Vermögen gebührenden Anteil verabfolgen.'[4]

Diese Satzung geht auf Kanon 27 des heil. Basilius von Caesarea zurück.[5] Die syrischen Patriarchen hingegen halten die Enterbung des ungehorsamen Sohnes geradezu für ein gutes Werk.

[1] Vgl. *Responsen der Gaonim*, ed. Harkavy, Nr 260, S. 134, SRT, S. 95. Vgl. auch Halachoth Pesukoth, ed. Schloßberg, S. 47.

[2] Halachoth Gedoloth (ed. Warschau 212[a], ed. Berlin, S. 435). Vgl. Ginzberg Geonica I, S 104 f.

[3] ‚Alles, was Halachoth Gedoloth sagen, ist amoräische Tradition', ist ein allgemeiner Grundsatz der rabbinischen Literatur. R. Jehudai, der Verfasser der Halachoth Gedoloth, sagt selbst von sich: ‚Ye have never submitted a Matter to me, and I decided it, but that I had a proof from the Talmud for my decision, and from the practice of my teacher, who would have it from his teacher' (Ginzberg, Geonica I, 95 f. Vgl. ibid. II, S. 48).

[4] *Armenisches Rechtsbuch*, ed J. Karst, ii, S. 175: SRT, S. 95.

[5] Karst l. c.

Eine Erklärung dieser Auffassung durch kirchlichen Einfluß ist daher mindestens sehr unwahrscheinlich. Dagegen stimmen diese Anschauung und die aus ihr geflossene Bestimmung der Patriarchen genau mit der talmudischen Auffassung, bezw. dem talmudischen Recht überein.

Was zunächst die Bestimmung betrifft, so handelt es sich bei Timotheos um folgenden Fall: ‚Ein Mann stirbt, nachdem er seine Habe dem einen seiner Söhne **gegeben,** während er einem anderen Sohne nichts **gegeben** hat‘.[1] Der Patriarch bedient sich also weder des Ausdruckes ‚vermachen‘ oder ‚bestimmen‘, noch irgendeiner andern für testamentarische Verfügungen gebräuchlichen oder auf solche hindeutenden Wendung, sondern spricht nur von **‚geben‘,** dem für Schenkungen üblichen Terminus. Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß es sich bei Timotheos nicht um Enterbung im eigentlichen und wörtlichen Sinne handelt, sondern um Übergehung durch eine noch zu Lebzeiten erfolgte Zuwendung des ganzen Vermögens an den einen der Söhne, d. i. die indirekte Enterbung des Mischnahrechtes: ‚Wenn jemand sein Vermögen mündlich (unter seinen Söhnen) verteilt, dem einen mehr, dem andern weniger zuwendet und ihnen (den Söhnen) den Erstgeborenen gleichstellt, so sind seine Worte gültig. Verfügt er aber so als Erblasser, so hat er nichts gesagt (seine Worte sind ungültig).‘[2]

Dies ist die in der Mischnah rezipierte Satzung. Der babylonische Talmud aber rezipiert die Ansicht eines Tannaiten, daß die Übergehung auch als testamentarische Verfügung zulässig sei, wenn nur die Begünstigung einem Erbberechtigten zugute kommt.[3] Aus dieser Ansicht sind auch die Bestimmungen Jesubarnuns zu erklären, welche die Entziehung des Vermögens durch testamentarische Verfügung zulassen, indem man ‚enterben‘ prägnant faßt für das, was mit der Übergehung beabsichtigt und durch sie erzielt wird.

[1] § 93, S. 113.

[2] Baba Bathra 126b: המחלק נכסיו על פיו ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להן את הבכור דבריו קיימין, ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום. Vgl. SRT, S 89.

[3] Baba Bathra 130a, SRT, S. 87.

Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß in §§ 53 und 102 wirklich nur von Übergehung die Rede ist.

So weit stimmen also die syrischen Patriarchen mit dem talmudischen Recht überein. Und wenn sie selbst die indirekte Enterbung bloß auf den Fall des mißratenen Sohnes beschränken, so wird im talmudischen Recht diese Einschränkung zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, sie ist jedoch, weil natürlich, mit hoher Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen. Diese Voraussetzung ist aber nur nötig, soferne der strenge Rechtsstandpunkt in Betracht kommt; denn aus ethischen Motiven wird in der Mischnah und im Talmud die Übergehung durch anderweitige Verschenkung bei Lebzeiten mißbilligt.

‚Wenn jemand sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, so ist zwar seine Verfügung gültig, aber die Weisen sind mit seiner Handlungsweise nicht zufrieden.‘[1] ‚Wer sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, auf den bezieht sich das Schriftwort (Ez. 32, 27): ihre Sünden sind auf ihrem Gebein.‘[2] Eine solche Mißbilligung hatte für die Praxis denselben Effekt wie ein trockener Rechtsparagraph.

Die Patriarchen, sagte ich oben, halten die Enterbung des mißratenen Sohnes für ein gutes Werk. Timotheos § 93: ‚Wenn der Sohn Gott erzürnt . . ., dann ist er mit Recht ausgeschlossen. Ist er doch auch aus dem Himmelreich verstoßen.‘ Jesubarnun § 106: ‚Wenn ein Sohn seinem Vater oder auch seiner Mutter Schande bereitet . . ., sollen sie ihn enterbt aus dem Hause entfernen.‘ Dazu vergleiche man den Ausspruch R. Simon ben Gamliels, der zu dem Satze der Mischnah, daß die Weisen es mißbilligen, wenn ein Vater sein Vermögen seinen Kindern entzieht, bemerkt: ‚Wenn seine Kinder sich nicht nach Gebühr aufführen, so sei seiner zu Gutem gedacht.‘

---

[1] Mischnah Baba Bathra 133b, SRT, S. 96.

[2] Jeruschalmi Baba Bathra. VIII, 7 (16b, 52): הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו עליו הוא אומר ותהי עונותם על עצמותם.

S. 22: ‚Sehr interessant ist die Behandlung der Erbtochter bei Jesubarnun. Das bruderlose Mädchen, das nach dem Tode seines Vaters Erbrecht nach diesem und nach dessen Vater hat, soll von den Brüdern ihres Vaters an einen Sohn verheiratet werden (Jesub. 45). Der väterliche Oheim soll der Vormund der Erbtöchter sein ‚und er soll sie nach seinem Ermessen verheiraten, sei es mit seinen Söhnen, oder den Söhnen seiner Brüder oder mit Fremden, indem er ihnen die Erbschaft ihres Vaters mitgibt‘ (Jesub. 84). Es ist kaum zu kühn, hier die der christlichen Sitte noch mögliche Form der altgriechischen ἐπιδικασία zu sehen, die im attischen Recht dem Oheim erlaubt, die Erbtochter als seine Gattin zu erlangen (ἔχειν) oder sie zu verheiraten (ἐκδοῦναι).‘

Diese Zusammenstellung ist in der Tat sehr kühn! Das wichtigste in der Bestimmung des attischen Rechtes, die Heirat des Oheims mit der Erbtochter, fehlt bei Jesubarnun und ist nach der christlichen Sitte wegen des Ehehindernisses der Verwandtschaft ausgeschlossen. Bleibt also nur die Verheiratung an einen Brudersohn. Diese aber wird von Jesubarnun selbst auf Numeri 36, 11 zurückgeführt. § 26: ‚Und Gott sprach zu Moses wegen der Töchter des Zelafchad, daß sie die Söhne ihrer Oheime (Vatersbrüder) heiraten sollten.‘

Partsch schließt seine Ausführung über das Erbrecht der syrischen Patriarchen in folgender Weise:

‚So sind der Übereinstimmungen der wesentlichen Grundgedanken mit dem attischen Intestatsystem so viele, daß die griechische Wurzel dieses syrischen Erbsystems heute noch stärker hervortritt als zu der Zeit, da Mitteis mit meisterhaftem Scharfblick das attische System in den Regeln des syrisch-römischen Spiegels erkannte.‘[1]

In meiner Ausführung hier ist nun bewiesen worden, daß das Resumé folgendermaßen lauten muß:

So sind der Übereinstimmungen mit dem ausschließlich attischen Erbsystem gar keine oder so wenige, daß die **nicht**griechische

[1] S. 23.

Wurzel dieses syrischen Erbsystems heute noch stärker hervortritt als zu der Zeit, da Müller mit sachlicher Kritik die Aufstellungen Mitteis' widerlegt hat.

Partsch scheidet vom Thema Erbrecht mit folgender Ausführung:

‚Der Nachweis dieses Systems, welches die Töchter bei der Intestaterbfolge hinter die Söhne stellt, ist die wichtigste neue Erkenntnis, die wir den spätsyrischen Rechtsbüchern verdanken. Aber damit ist deren Bedeutung für die hellenistischen Erbrechtssysteme nicht erschöpft. Neben der herrschenden Intestatsordnung der Leges hatte schon Mitteis in der Version P 1 ein Sonderrecht angenommen, nach welchem die Tochter nicht ganz durch Söhne ausgeschlossen wird, aber nur auf Halbteil neben den Söhnen zur Folge gelangt. Mitteis hatte betont, daß hier nicht nur ein persönliches Mißverständnis des Spieglers, sondern eine besondere Rechtsbildung vorliege, sei es eine spezifisch orientalische Quelle der nachrömischen Zeit, sei es ein griechisches Stadtrecht, wie ja griechische Stadterbrechte (z. B. Gortyn, Stadtrecht iv, 37 f.) der Tochter nur einen halben Sohnesanteil, bei gleicher Berücksichtigung mit den Söhnen, zugestanden. Daß es sich wirklich hier um lokales Statutarrecht handelt, ist jetzt klar: Jesubarnun erzählt breit, daß die Behandlung des Tochtererbrechts nach ‚Gegenden' (113, cf. auch 51) verschieden wäre, die Tochter entweder — wie in den Leges — neben den Brüdern auf ein volles Erbteil berufen werde, oder in anderen Gegenden nur den Halbteil nehme, endlich in noch anderen Gegenden nicht neben den Brüdern erbe. Bei Simeon von Rêvardêšir erscheint der Halbteil der Tochter als herrschende Übung der Parsis' (S. 23, 24).

Und in der Anmerkung dazu:

‚Daß in diesem Punkte die nestorianischen Rechtsquellen Klarheit gebracht haben, ist um so erfreulicher,[1] als nunmehr eine Aufstellung D. H. Müllers endgültig widerlegt werden kann. Dieser Schriftsteller hatte[1] (das *syr.-röm. Rechtsbuch und Hammurabi*, S. 30, Anm.

[1] Man beachte die Ausdrücke: ‚um so erfreulicher' und ‚dieser Schriftsteller hatte herausgefunden'!

S. 33) herausgefunden, daß im x. Jahrhundert p. C. die jüdische Sekte der Karäer unter anderen auch eine übrigens verworfene Lehrmeinung aufweist, wonach die Tochter neben dem Sohn, der zwei Drittel der Erbschaft erhält, ein Drittel nehme. Was damit für das Verständnis des Halbteils der Tochter in P. gewonnen sein sollte, war schon bisher nicht klar. Wer nun den wilden Antisemitismus, mit welchem die Patriarchen das Judentum ablehnen, beobachtet, wird jedenfalls nunmehr nicht mehr glauben, daß jenes lokale Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche, das in P. Eingang fand, aus einer Nachahmung der obskuren Praxis jener jüdischen Sekte entstand, die übrigens erst im viii. Jahrhundert in Babylonien auftaucht.'

Diese Ausführung muß ganz gestrichen werden. Sie beruht auf einem Rechenfehler. Wie soll man sich denn eigentlich das Halberbrecht der Tochter vorstellen? Daß die Tochter einen halben Sohnesteil bekommen soll, ist, wenn nur ein Sohn und eine Tochter vorhanden sind, leicht ausführbar, indem der Sohn $^2/_3$ und die Tochter $^1/_3$ nimmt. Es sind aber mehrere Söhne und eine Tochter vorhanden, wie soll in diesem Falle die Teilung vorgenommen werden? Da gibt es doch nur einen einzigen Teilungsmodus, den nämlich, daß die Söhne den Nachlaß unter sich verteilen oder verteilt denken und dann der Tochter die Hälfte der Summe geben, die auf einen Sohn entfällt. Setzen wir nun beispielsweise den Fall, daß zwei Söhne und eine Tochter zur Teilung kommen, so erhält die Tochter als halben Sohnesteil $^1/_4$ und die beiden Söhne erhalten $^3/_4$ des Nachlasses. Es entfällt also auf einen Sohn $^1/_4 + ^1/_8 = ^3/_8$ und auf die Tochter $^1/_4 = ^2/_8$. Dies ist nun nicht mehr $^1/_2$, sondern $^2/_3$ eines Sohnesteiles! Es kann aber auch vorkommen, daß zwei Töchter und zwei Söhne als Erben zurückbleiben. In diesem Fall erbt jede Tochter je eine Hälfte dessen, was ein Sohn erhält, das ist $^1/_4$ des Gesamtvermögens, also beide Söhne $^1/_2$ und beide Töchter $^1/_2$, also erben die Töchter gleich wie die Söhne!

Das Halberbrecht wäre nach der Auffassung, daß die Tochter die Hälfte der Summe erbt, welche der erbende Sohn de facto

bekommt, bloß in den zwei Fällen von nur einem Sohn und einer Tochter oder zwei Töchtern durchführbar. Folglich ist diese Auffassung unmöglich.

Ein in allen Fällen durchführbares Halberbrecht der Tochter ist nur dann denkbar, wenn es absolut gefaßt wird, ohne Beziehung zum wirklichen Anteil des Sohnes. D. h. wenn die Tochter immer nur die Hälfte der Quote erhält, welche ein Sohn bekommen hätte, wenn er an ihrer Stelle wäre. Nach folgendem Schema:

1 Sohn und 1 Tochter: Sohn $^3/_4$, Tochter $^1/_4$;
2 Söhne „ 1 „ : Söhne $^2/_3 + ^1/_6$. Tochter $^1/_6$;
1 Sohn „ 2 Töchter: Sohn $^1/_2$, Töchter je $^1/_4$;
2 Söhne „ 2 „ : Söhne $^2/_3$, Töchter je $^1/_6$ usw.

In der Tat wird in dem altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch das Halberbrecht der Töchter durch eine ähnliche Rechnung illustriert.[1]

Daraus folgt nun, daß die Bestimmung P. § 1: ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen‘, d. h. z. B. 1 Sohn und 1 Tochter: Sohn $^2/_3$, Tochter $^1/_3$, unmöglich mit dem Halberbrecht identifiziert werden kann, nach dem in demselben Fall die Tochter nur $^1/_4$ bekommt.

Was aus der karäischen Lehrmeinung, daß der Sohn $^2/_3$ und die Tochter $^1/_3$ erbt, für das Verständnis der gleichen Bestimmung in P., daß der Sohn $^2/_3$ und die Tochter $^1/_3$ erbt, gewonnen wird, ist nun klar genug. — Daß die Bestimmung in P. aus einer Nachahmung der karäischen Praxis entstand, braucht niemand zu glauben, weil niemand es behauptet hat! Müller hat bloß auf die Ansicht der Karäer als ‚eine interessante Analogie‘ zu der Glosse in P. verwiesen.[2]

Partsch meint, der ‚wilde Antisemitismus, mit welchem die Patriarchen das Judentum ablehnen‘, mache es unglaublich, ‚daß jenes lokale Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche, das in

---

[1] *Armenisches Rechtsbuch,* ed. Karst, II, S. 171 f.
[2] SRII. S 33.

P. Eingang fand', aus einer Nachahmung der karäischen Praxis entstand.

Dies ist unbegreiflich und sachlich unzutreffend.

Zunächst das Unbegreifliche. Was soll es bedeuten ,lokales Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche'? Sind auch das Ganzerbrecht, das Halberbrecht und die Erbrechtslosigkeit der Tochter lokale Gewohnheitsrechte der nestorianischen Kirche? Diese Kirche hätte also für verschiedene Gegenden verschiedene lokale Gewohnheitsrechte geschaffen?! Die Kirche kann ein lokales Gewohnheitsrecht dulden, sie selbst aber hat weder lokale noch Gewohnheitsrechte. So erfahren wir auch durch Jesubarnun, daß man für die nestorianische Kirche ,es als einen Kanon und wie ein Gesetz aufstellen könnte, daß die Tochter eines Mannes nicht neben seinen Söhnen zur Erbschaft berufen wird', daß aber, da eine Abweichung von diesem Kanon ,dem Glauben keinen Abbruch tut . . ., soll jedermann sich richten nach der Sitte seines Landes und demgemäß verfahren'.[1]

Da Gewohnheitsrechte nicht von der Kirche gemacht werden, so ist die Annahme, daß nestorianische Christen trotz des ,wilden Antisemitismus' der Patriarchen eine jüdische Rechtspraxis nachgeahmt haben, nicht gar so sehr unglaublich. Unbeschadet des ,wilden Antisemitismus' der Patriarchen pflegten die nestorianischen Christen in manchen Gegenden Babyloniens die Beschneidung ,nach jüdischer Art' zu üben,[2] Freundschaften mit Juden zu schließen[3] und sich mit Juden zu verschwägern[4], aber die Nachahmung einer jüdischen Rechtspraxis erklärt Partsch für unglaublich!

Daß Partsch' Argumentation sachlich falsch ist, d. h. daß die Patriarchen selbst trotz ihres Antisemitismus jüdische Rechtssatzungen, jüdische Rechtsanschauungen und jüdische Rechtssitten

[1] § 51, S. 139.

[2] Timotheos § 16, Jesubarnun § 27. Vgl. SRT, S. 5.

[3] Jesubarnun § 118: SRT, S. 6.

[4] Jesubarnun, §§ 10, 11, 119; SRT, S. 6.

rezipierten, haben wir auch hier schon gesehen. Besonders charakteristisch ist aber folgendes Beispiel. Timotheos § 8:

‚Was soll denjenigen geschehen, welche den Patriarchen ohne Grund schmähen und verunglimpfen?

Das göttliche Buch befiehlt: ‚Wer seinen Vater oder seine Mutter schmäht, soll gesteinigt werden.‘ Hier aber ist das Urteil dasselbe, das im Vorhergehenden über diejenigen, welche den Erzbischof geschmäht haben, ausgesprochen ist.‘

Die Todesstrafe für Schmähung der Eltern wird im Pentateuch zweimal ausgesprochen, Ex. 21, 17 und Lev. 20, 9. Beidemale aber wird bloß gesagt: er soll sterben, die Art der Todesstrafe ist nicht angegeben.

Wenn nun der Patriarch aus dem mosaischen Gesetze Steinigung als Strafe für Verunehrung der Eltern kennt, so hat er dies einzig und allein aus der rabbinischen Tradition erfahren können, die als Erklärung des mosaischen Gesetzes für ihn ebenfalls mosaisches Gesetz ist; wie drei Jahrhunderte später für Mechitar Gosch.[1]

Ja, Mechitar Gosch! Auch dieser armenische Bischof aus dem xii. Jahrhundert hat gewiß nicht an übertriebenem Philosemitismus gelitten, und doch hat er in seinem für die gesamte armenische Christenheit zur Richtschnur gewordenen Rechtskodex[2] das mosaische Recht fast vollständig und eine große Menge rabbinischer Rechtssatzungen rezipiert.

Selbst Josef Karst, der sich Mühe gibt, diesen mächtigen Einfluß des jüdischen Rechtes einigermaßen abzuschwächen, erkennt an, daß im Mechitarschen Kodex ‚mosaisches Recht mit solch nachhaltiger Wucht und in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehender Bedeutung zur Geltung kommt‘.[3] Davon sagt Partsch nichts. Kann eine solche Tatsache durch Schweigen aus

[1] SRT, S. 56; *Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht,* S. 30, 41, N. 9: WZKM xxi, S. 256.

[2] Josef Karst, *Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes,* i, S. 98 f.

[3] *Grundriß* i, S. 17.

der Welt geschafft werden? Hat aber P. wirklich keine Kenntnis davon, so ist es bedauerlich, daß von einem Juristen, der vergleichende Rechtsgeschichte treibt, eine so merkwürdige, ‚in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehende' Erscheinung unberücksichtigt bleibt. Ist etwa diese Tatsache erst seit gestern bekannt? Schon 1862 hat F. Bischoff in den *Sitzungsberichten der Wiener Akademie*[1] auf die Rezeption des mosaischen Rechtes im armenischen Recht hingewiesen. 1894 hat Josef Kohler in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*[2] auch auf die talmudischen Elemente im armenischen Recht aufmerksam gemacht. Dasselbe tat Josef Karst in seinem 1905 erschienenen *Kommentar zum mittelarmenischen Rechtsbuch.*[3] 1906 wurde dieses Thema von D. H. Müller in den *Sitzungsberichten* der kaiserlichen Akademie ausführlich und in tiefst eindringender Weise behandelt[4] und von Karst in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*[5] nochmals erörtert. 1907 habe ich in der *Wiener Zeitschrift f. die Kunde d. Morgenlandes*[6] und in den *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie*[7] diese Frage behandelt. Von dieser Literatur, die noch nicht die ganze ist,[8] hat Partsch 1909 kein Wort erwähnt!

Im Zusammenhang mit dem Erbrecht der Töchter ist noch ein Punkt zu erledigen. Partsch schreibt:

‚Müller hat zu beweisen versucht, daß die Stellung der Töchter als Erben zu gleichen Teilen neben den Söhnen auch der jüdischen

[1] Das alte Recht der Armenier in Lemberg.

[2] Bd. vii, 385 ff.: Das Recht der Armenier.

[3] Sempadscher Kodex (Mittelarmenisches Rechtsbuch) aus dem xiii. Jahrhundert, in Verbindung mit dem Großarmenischen Rechtsbuch des Mechitar Gosch aus dem xii. Jahrhundert, herausgegeben und erläutert. i und ii. Straßburg 1905.

[4] Semitica, Sprach- und rechtsvergleichende Studien, ii.

[5] Bd. xix: Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes. Sonderabdruck. 2 Hefte.

[6] Bd. xxi, S. 251—267: Zur Geschichte des armenischen Rechtes.

[7] Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht.

[8] Vgl. die Anzeigen in *The Jewish Quarterly Review* 1907, S. 611—614 (Aptowitzer); *Revue Sémitique* 1908, S. 102 (Halévy); *Revue des Études Juives* 1908, S. 262 (Liber).

Praxis im I. Jahrhundert p. C. eignete und erst später verloren ging. Man darf dies nach der interessanten Stelle in Philo, *Fragm. Tischendorf*, 1868, p. 41, ruhig glauben. Aber der Schluß für den syrischen Spiegel ist deshalb doch nicht gerechtfertigt. Die Hypothese Müller, nach welcher der syrische Spiegel diese semitische Rechtsübung annahm, erklärt nicht das, was in den Leges erklärt werden muß und auch von Mitteis zwanglos erklärt wird. Nach Philo teilen unverheiratete[1] Töchter, soweit sie unausgestattet,[1] zu gleichem Erbrecht mit den Söhnen. Aber in den syrischen Leges erbt die Tochter ohne Rücksicht auf ihre Verheiratung und Ausstattung mit. Das kann nur mit römischem Recht gedeutet werden, dessen collatio dotis auch von den Leges rezipiert ist'.[2] —

Daß Philo nicht ganz mit den Leges übereinstimmt, ist richtig, diese Differenz hebt Müller selbst hervor.[3] Warum sagt aber P. nicht, daß Müller die Gleichberechtigung der Tochter mit dem Sohn bei Hammurabi nachgewiesen hat, und warum weiß P. nicht, daß Müller in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, Bd. XIX., S. 389 ff. festgestellt hat, daß das Ganzerbrecht der Tochter schon 200 Jahre vor Konstantin bekannt war?

Hier streicht P. den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter so sehr heraus — das ist sein gutes Recht; ein anderesmal aber hebt er diesen Unterschied nicht hervor — das ist sein schlechtes Recht. P. versichert: ,Bei Simeon von Rêvardêšir erscheint der Halbteil der Tochter als herrschende Übung der Parsis (Simeon 13).'[4] Von einem Unterschied zwischen ausgestatteter und nicht ausgestatteter Tochter wird nichts erwähnt. Dazu kommt, daß diese Angabe im engsten Zusammenhange mit der Konstatierung des Halb- und Ganzerbrechts bei Jesubarnun steht, welch letzteres nach P. dasselbe ist wie in den Leges, d. h. ohne Unterschied zwi-

---

[1] Von P. gesperrt.

[2] S. 18, Anm.

[3] Durch die Mitteilung des Wortlautes in SRH, S. 32, und ausdrücklich in *Semitica* II, S. 46.

[4] S. 24 oben.

schen verheirateter und unverheirateter Tochter. Man muß daher notwendig auch das Halbteil bei Simeon in diesem Sinne verstehen. Dies widerspricht aber den Tatsachen. Simeon spricht in dem von P. zitierten Paragraphen nur von dem Erbteil der Tochter, die auszustatten und zu verheiraten ist,[1] und sagt in anderen drei Paragraphen ausdrücklich, daß die verheiratete Tochter nicht das allergeringste vom Nachlasse ihres Vaters bekommt.[2]

Und welche Bedeutung hat das Erbrecht der Tochter bei Jesubarnun? Darauf mag er selbst antworten. § 51:

‚Es besteht daher eine Gleichheit (des Erbteils und der Mitgift) der Weiber. Wenn die Frauen nur einen Teil erben, d. h. jede so viel wie die Hälfte des Anteils ihres Bruders, oder wenn sie einen ganzen Anteil erben; soviel die Schwester erbt, ebensoviel bringt sie ihrem Gemahl mit in die Ehe, je nachdem ein Teilerbe oder ein Ganzerbe.‘

Es handelt sich also auch hier um die unverheiratete Tochter, die ihre Mitgift erbt. Und wenn P. das Ganzerbrecht der Tochter bei Jesubarnun mit dem in den Leges identifiziert, so kann dies

---

[1] Simeon § 13, ed. Rücker, S. 36: ‚deshalb wird nämlich dem Sohne ein vollständiger Anteil gegeben und der Tochter also die Hälfte des Anteils zu ihrer Versorgung, ihrem Unterhalt und ihrer Kleidung. Aber wenn — wie ich es meist geschehen sehe — die Verwalter der Kirche im Falle, daß das Vermögen nicht groß genug ist, daß der Anteil, der der Tochter zufiel, ausreichte zu ihrem Unterhalt und zu ihrer Bekleidung und zu ihrer Ausstattung, um heiraten zu können, angeordnet haben, daß ein Teil, welcher größer ist als der (gewöhnliche) der Töchter, ihr gegeben werde.‘

[2] § 2, S. 30 f.: ‚Auf deine Anfrage ... sage ich dir, daß die Tochter, sobald sie einem Manne angehört ... von ihrem Vater getrennt ist ... aber an der Erbschaft ihres Vaters hat sie keinerlei Anteil: Und jedermann ist dies klar und es bedarf keiner großen Untersuchung.‘ § 5, S. 33: ‚Wenn sie schon längst verheiratet sind, haben sie, außer wenn ihr Vater mit ihnen ein Abkommen getroffen oder bei seinem Tode ihnen etwas verschrieben hat, keinerlei Anteil und Gemeinschaft‘. § 15, S. 37: ‚Was du sagst betreffs der Schwester, soll so geschehen, daß der verheirateten Schwester ein Anteil nicht gegeben werde ... so haben wir also festgesetzt nnd beschlossen, daß einer Schwester, sobald sie verheiratet ist, kein Anteil zukommen soll.‘

nur dann richtig sein, wenn man die Bestimmung der Leges im Sinne Jesubarnuns versteht und nur auf unverheiratete Töchter bezieht, was nicht ganz unwahrscheinlich ist. Aber dieser Punkt in den Leges interessiert uns hier nicht weiter. Auch der Wortlaut Jesubarnuns kann vielleicht auf künstlichem Wege weggedeutet werden. Daß aber Simeon die verheiratete Tochter von der Erbschaft gänzlich ausschließt, kann durch nichts aus der Welt geschafft werden.

Wenn Müller die Leges aus Philo erklären will, ohne den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter zu berücksichtigen, so kann dies, da er die Philo-Stelle im Wortlaut mitteilt, schlimmstenfalls ein Irrtum sein. Wenn aber P. das vermeintliche[1] Halberbrecht in Version P. aus dem Halbteil bei Simeon erklärt und dabei den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter ignoriert, so muß das zu Mißverständnissen führen.

Der eine Pfeiler der Partschschen Hypothese, das Erbrecht, hat sich, wie wir gesehen, als zerbrechliches Rohr erwiesen. Nicht besser ist es um die Tragkraft des zweiten Pfeilers, des Dotalsystems, bestellt, zu dem wir jetzt kommen. P. schreibt:

‚Abgesehen von dem hellenistischen Einschlag im Intestaterbrecht ist ferner das eheliche Güterrecht unserer Quellen deutlich unter dem Einfluß von Rechtsgedanken, welche wir ähnlich in den altgriechischen und hellenistischen Quellen wiederfinden . . . [es] findet sich in der ständigen Praxis des Patriarchates ein Dotalsystem, das die Begriffe φερνή und δωρεά in derselben Bedeutung wie die Leges aufweist. Die Canones Jesujabh i (anno 585) sprechen in Chabots Übersetzung von ‚dot‘ (φερνή) und ‚présents‘, und noch Timotheos und Jesubarnun erwähnen die Mitgift, φερνή, welche die Frau ‚vom Hause ihres Vaters gebracht hat‘ und die δωρεά, ‚die ihr von ihrem Gemahl gegeben‘ worden ist.‘[2]

In dieser Ausführung ist nur das eine richtig, daß der Ausdruck φερνή dem Griechischen entlehnt ist — den Ausdruck δωρεά

[1] Vgl. oben S. 203 f.

[2] S 24.

kennen die Patriarchen nicht — die Institutionen selbst aber, sowohl die Mitgift wie auch die Geschenke, welche vom Gemahl gegeben werden, sind ursemitisch. Dies ist bezüglich der Geschenke nie angezweifelt worden, ein Beweis ist daher überflüssig; man findet eine ausführliche Behandlung des Themas bei L. Freund, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten.*[1] Dagegen herrschen betreffs der Mitgift vielfach falsche Ansichten, und Mitteis hat sogar behauptet, daß ‚nach orientalischem Recht die Mitgift überhaupt kein bestimmtes Herkommen ist'. Es wird daher von Nutzen sein, die Zusammenstellung der Tatsachen in Freunds Abhandlung[2] hier zu wiederholen:

‚Die vielen Bestimmungen über die Mitgift im Kodex Hammurabi und die große Zahl der aufgefundenen Dotalverträge beweisen, daß es in Babylonien seit der ältesten Zeit gebräuchlich war, der Tochter eine Mitgift zu geben. Hammurabi gebraucht für diese Institution den Terminus šeriqtum = Geschenk, dagegen wird sie schon in den altbabylonischen und überall in neubabylonischen Verträgen nudunnu genannt. Die Mitgift bestand gewöhnlich in Feld, Sklaven, Kleidungsstücken und Hausgeräten wie auch in Geld und war je nach den Vermögensverhältnissen der Eltern der Frau verschieden.

Daß auch die Hebräer die Mitgift gekannt haben, erscheint außer Zweifel. Kaleb gibt seiner Tochter zur Hochzeit einen Feldkomplex (Jos. 15, 18. 19; Ri. 1, 14 15). Die Tochter Pharaos erhält von ihrem Vater eine eroberte Stadt als Mitgift, die ihr Mann, der König Salomo, wieder aufbaut (1 Kg. 9, 16. 17). — Die Tochter eines jüdischen Kolonisten in Oberägypten bekommt Geld, Kleider und Hausgeräte (Pap. G. von Assuan). — Tobias empfängt als Mitgift seiner Frau die Hälfte vom Vermögen seines Schwiegervaters (Tob. 8, 21 und 10, 10) und Siraḥ sieht sich genötigt, vor einer Heirat aus Rücksicht auf das Vermögen der Frau zu warnen. —

[1] *Sitzungsberichte der kais. Akademie,* phil.-hist. Kl., Bd. 162, Abhandl. 1 Die betreffende Ausführung S. 20—36.

[2] S. 38 f.

Rabbi Joḥanan ben Zakkai (1. Jahrhundert n. Chr.) erzählt, daß ben Gorion, der Krösus von Jerusalem, seiner Tochter eine Million Golddinare zur Hochzeit gegeben habe. — Die Mišna bestimmt, daß der Vater, wenn auch keine Mitgift vereinbart wurde, verpflichtet sei, seiner Tochter eine Aussteuer im Werte von 50 Sus zu geben.‘

P. findet Hellenistisches auch in den Bestandteilen der Mitgift: ‚Schon Chenânischô erwähnt die dem Mädchen mitgegebenen ‚Gold und Kleider‘, also die üblichen Bestandteile der hellenistischen φερνή‘.[1] — Auch bei den Semiten waren Gold und Kleider als Bestandteile der Mitgift gebräuchlich, wie wir gesehen haben.

In der weiteren Ausführung über Mitgift und Eheschenkung heißt es bei P.:

‚Die Eheschenkung wird nun bei dem Patriarchen Chenânischo stets φερνή genannt, und Sachau (S. 185) findet dieses ‚Verwechseln‘ der beiden Ausdrücke φερνή und δωρεά mit Recht höchst auffällig. Die Erscheinung bedarf kaum ein Wort der Erklärung für denjenigen, der Mitteis' einleuchtende Darlegungen über die rechtsgeschichtliche Bedeutung der fiktiven Mitgift für richtig hält. Im ganzen Bereich der hellenistischen Kultur des Orients verbirgt sich in der Erklärung über den Empfang der Mitgift, welche der junge Ehemann mit dispositiver Wirkung abgibt, oft genug die Eheschenkung. In den ägyptischen Urkunden tritt sie kaum einmal offen hervor, aber mannigfach liegt doch der Gedanke nahe, daß das Empfangsbekenntnis des Gatten nur abgegeben wird oder in bestimmter Höhe abgegeben wird, um der Frau bei der Lösung der Ehe eine Witwenversorgung in einem Werte zu schaffen, den sie nicht oder nicht in dieser Höhe in die Ehe eingebracht hat. Weil die Eheschenkung nach diesem Brauche, der bisher für die syrische Rechtswelt noch nicht deutlich war, praktisch nur als φερνή hervortritt, deshalb heißt sie wohl φερνή bei Chenânischô.‘[2]

Diese Erklärung wäre möglich, wenn sie sich mit den Tatsachen vereinigen ließe. Nach Partsch' Ausführung muß man not-

[1] S. 25.

[2] S. 26 f.

wendig annehmen, daß Chenânischô die Eheschenkung als solche nicht kennt, daß sie bei ihm wie in den ägyptischen Papyri als Mitgift erscheint. Das widerspricht aber den Tatsachen. Denn Chen. kennt nicht bloß die Eheschenkung als solche, sondern spricht auch von ihr neben der Mitgift. So heißt es z. B. xix, § 3: ‚... sei es die Dos ihrer Eltern, sei es die φερνή ihres Gemahls'. Chen. unterscheidet also genau zwischen Mitgift und Eheschenkung und weiß nichts von einer fiktiven Mitgift. Besonders wichtig ist N. xi: ‚Der gläubige Isaak Bar Kaššîš hat uns eine Klage vorgetragen über Jazd Bar Šallîtâ, welcher der Gatte seiner (verstorbenen) Schwester war. Er sagt nämlich, daß Jazd am Hochzeitstage versprochen habe, daß er ihr als φερνή die Summe von 8000 Drachmen geben werde. Auch präsentierte uns der genannte Isaak die schriftliche Urkunde dieser Abmachung, welche Jazd seiner (des Isaaks) Schwester an ihrem Hochzeitstage ausgestellt hatte, woraus die Schenkung dieses Vermögens ersichtlich ist, und daß sie, die Schwester des Isaak, über dies Vermögen, das ihr von ihrem Gemahl Jazd als φερνή gegeben worden war, in Leben und Tod verfügungsberechtigt war, es zu geben, wem sie wollte. Ferner hat Isaak vor uns ausgesagt, daß seine Schwester, nachdem sie kurze Zeit mit ihrem Gemahl Jazd gelebt hatte, aus diesem Leben verschieden sei. Nachdem nun Isaak mit ihm, Jazd, einen Prozeß angefangen hat, indem er das Vermögen seiner Schwester gemäß der von Jazd ausgestellten Vertragsurkunde — sie ist bestätigt durch das Siegel des Bischofs Sergius von Zâbhê — fordert, stellt sich heraus, daß der Jazd der Schwester des Isaak die ihr bestimmte φερνή nicht bloß nicht ausgezahlt hat, während er sich doch verpflichtet hatte sie ihr zu geben, sondern daß er sogar auch die Mitgift, welche Isaak seiner Schwester gegeben hatte, wie die Frauen aus ihrem Elternhause solche zu bekommen pflegen, an den besagten Isaak herauszugeben verweigert hat. Isaak hat nun uns gebeten, daß wir über diese seine Forderung in Gerechtigkeit ein Urteil abgeben. Sobald du daher dies unser Schreiben liesest, rufe den Jazd herbei und ermahne ihn,

daß er alles, was Isaak seiner Schwester gegeben hat, ihm vollständig zurückgebe, sei es Gold oder Kleider oder anderes, mitsamt der φερνή, welche einer solchen Frau nach der Sitte zukommt.‘

Chen. kennt also die fiktive Mitgift nicht, daß sie vor Chen. in Syrien nicht bekannt war, sagt Partsch selbst, und doch erklärt er die Verwechslung von φερνή mit δωρεά aus dem Brauch der fiktiven Mitgift!

Ubrigens ist es nicht verständlich, wozu die fiktive Mitgift in Syrien nötig gewesen wäre, wo die Frau auf die Eheschenkung keine geringeren Rechte hatte als auf die Mitgift und wo außerdem die Witwe, solange sie sich nicht wieder verheiratete, in der Nutznießung des ganzen Nachlasses blieb?

Man wird es daher begreiflich finden, daß Sachau, dem doch wohl der Brauch der fiktiven Mitgift nicht unbekannt war, auf die bei Nichtberücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse so nahe liegende Erklärung Partsch' nicht kommen konnte, sondern bemerkt: ‚Es ist sehr auffällig, daß der Verfasser φερνή und δωρεά miteinander verwechselt, das erstere Wort im Sinne des letzteren braucht, während er an Stelle von φερνή das Wort זבדא, ܙܒܕܐ setzt.‘

Der letzte Satz ist sehr wichtig, weil er zeigt, daß Partsch' Erklärung auch aus sprachlichen Gründen unmöglich ist. Selbst nach seiner Annahme tritt die Eheschenkung praktisch nicht als φερνή hervor, sondern als Zebdae; die Eheschenkung hätte daher bei Chenânischô als Zebdae bezeichnet werden müssen.

In Wirklichkeit handelt es sich bei dem Patriarchen nicht um eine Verwechslung von Begriffen oder Institutionen, sondern bloß um den falschen Gebrauch des Wortes φερνή in der Bedeutung Ehegeschenk.

Diese falsche Anwendung des Wortes φερνή ist aber nicht, wie Sachau und Partsch annehmen, eine Erfindung Chenanischos, sie ist um bald ein Jahrtausend älter als dieser Patriarch. Sie kommt nämlich schon in der Septuaginta vor[1] und war bei den Juden lange

[1] Gen 34, 12; Ex. 22, 15.

vor Chenânischô geläufig. Berücksichtigt man nun noch, daß in den Leges in 65 Paragraphen der Terminus φερνή richtig angewendet wird, so wird man dem zustimmen müssen, was ich in bezug auf die Verwechslung bei Chen. ausgeführt habe:[1]

Diese Erscheinung zeigt, wie wenig Chenanischo von den Leges Constantini Theodosii Leonis oder irgendeiner anderen griechischen Gesetzessammlung gewußt hat. Ein Jurist, der einmal einen griechischen Rechtsspiegel benützt hat, kann unmöglich in so konsequenter Weise so scharf ausgeprägte Termini wie φερνή und δωρεά miteinander verwechseln. Der Patriarch zeigt sich aber selbst in dieser falschen Anwendung des griechischen Terminus von der jüdischen Literatur abhängig. Gen. 34, 12 מהר ומתן übersetzt das jerusalemische Targum פורן וכתובתא; Ex, 22, 15 מהר ימהרנה übersetzt Jon.: מפרנא יפרן; ibid. כמהר הבתולות, Jon. כמפרוני בתולתא; Gen. rabbah Kap. LXXX: הרבו עלי מאר מהר ומתן, מוהר פרנון (φερνή) ומתן פראפורון (παραφερνή). Die Beispiele können noch vermehrt werden.

Was die Septuaginta selbst betrifft, scheint mir die Erklärung richtig zu sein, daß φερνή in der Bedeutung Ehegeschenk eine vulgäre Verkürzung von αντιφέρνη[2] ist.

Durch unsere Ausführung werden auch Partsch' weitere Aufstellungen über die φερνή bei Chen. hinfällig, da sie auf der falschen Voraussetzung beruhen, daß Chen. die fiktive Mitgift kennt. Eine dieser Aufstellungen lautet:

‚Die Behandlung der Eheschenkung als φερνή erklärt wohl eine eigentümliche Stelle bei Chenanischo (XIV), wo von einer φερνή die Rede ist, ‚wie sie gewohnheitsmäßig denjenigen Frauenzimmern, die sich als Jungfern verheiraten, gegeben zu werden pflegt.‘ Sachau (S. 186) hört daraus wohl zutreffend den Gedanken heraus, daß

[1] SRT, S. 28.

[2] Z. Frankel in *Monatsschrift*, 1861, S. 118. L. Freunds Erklärung, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*, S. 11, Anm. 3: ‚Im semitischen Orient spielte die Donatio beim Eheschluß eine viel größere Rolle als die Dos. So mußten die griechisch sprechenden Semiten den juristischen Terminus φερνή auch für die Brautschenkung gebrauchen‘ ist unverständlich. Warum mußten sie? Wäre es nicht viel natürlicher, die Mitgift als δωρεά zu bezeichnen?

Witwen, welche sich wieder verheiraten, keinen oder einen geringen Anspruch auf eine δωρεά hätten. Wir wissen nichts Genaueres über diese Beziehung zwischen Eheschenkung und Jungfrauschaft. Immerhin wird man gut tun, sich zu erinnern, daß das griechische pretium pudicitiae, welches der junge Ehemann der jungen Frau gibt, und das stets bei der Bestellung einer Eheschenkung eine Rolle neben dem Gedanken der Witwenversorgung gespielt haben muß, griechisch διαπαρθένιον Deflorationsgabe heißen kann.‘[1]

Ich frage, was die Bezeichnung oder — für den Moment zugegeben — Behandlung der Eheschenkung als φερνή mit der Rolle der pudicitia zu tun hat? Und ich erinnere daran, daß es nicht angeht, auf eigene Faust Termini zu bilden, um aus ihnen Analogien abzuleiten.

Die richtige Erklärung ist sehr einfach. Die eigentümliche Stelle bei Chenanischo ist nicht Chen. eigentümlich. Der Patriarch stimmt mit dem talmudischen Recht überein, nach welchem die normale δωρεά einer Jungfrau 200, die einer Witwe nur 100 Zûz beträgt: ‚Die δωρεά einer Jungfrau beträgt 200 (Zûz), die einer Witwe 100.‘ ‚Obwohl die Weisen festgesetzt haben, daß eine Jungfrau Anspruch hat auf zweihundert (Zûz) und eine Witwe auf hundert, so kann man, wenn man will, mehr geben.‘[2]

P. meint ferner:

‚Der griechische Rechtsgedanke hat auch auf die Gestaltung der Güterrechtsverhältnisse während der Ehe und auf die Rückgabe der φερνή nach der Ehe mannigfach eingewirkt. Auf griechisches Recht, kaum auf Justinians Gesetzgebung, geht es wohl zurück, wenn schon Jesujabh I im Jahre 585 p. C. ausspricht, daß die Gattin das Eigentum am Dotalgut habe, sei es während der Ehe, sei es nach Lösung der Ehe durch den Tod des Gatten. Die Folge davon ist, daß der Tod der Gattin bei beerbter Ehe das Eigentum an den Dotalgegenständen auf die Kinder übergehen läßt. Gerade wie im

[1] S. 28

[2] SRT, S. 29.

altgriechischen Recht, ohne Rücksicht auf die in den Leges das theodosische ‚alte Gesetz‘ abändernde Gesetzgebung Kaiser Leos, gilt das Recht, daß die Kinder das Muttergut erben.‘[1]

Dasselbe auch im babylonischen und talmudischen Recht.

Nach Ham. §§ 162, 163 fällt die Mitgift nach dem Tode der Frau an ihre Kinder und nur bei kinderloser Ehe hat ihr Vater Anspruch auf die Mitgift; diese Bestimmungen hatten noch in dem neubabylonischen Rechte Geltung, wie die von Peiser edierten Reste der neubabylonischen Gesetzesliteratur beweisen. Diese Anschauung kommt bei Ham. noch in §§ 142, 149, 173, 174, 176 zum Ausdruck.[2]

Was die Juden betrifft, so erscheint es schon in der Mischnah als alte Rechtssitte,[3] nach dem Tode des Mannes die Mitgift der zu seinen Lebzeiten verstorbenen Frau aus der Erbmasse auszuscheiden und ihren männlichen Kindern zufallen zu lassen. ‚Wenn im Ehevertrag nicht eingeschrieben wurde „Die männlichen Kinder, die du von mir haben wirst, sollen dein im Ehevertrag nominiertes Vermögen erben, außer ihrem Anteil mit den übrigen Brüdern“, so muß diese Bedingung eingehalten werden, weil es eine Bedingung von Rechtswegen ist.‘[4]

P. meint ferner:

‚Wird die Ehe durch den Tod des Mannes gelöst, so ist auch der auf Leo beruhende zurückgehende Rechtszustand der Leges überwunden, und zwar wieder durch eine Gestaltung, welche der altgriechischen eng verwandt ist. Die Frau kann hier im Hause des Gatten bleiben. In diesem Falle findet keine Ausscheidung des Dotalgutes statt . . . Verläßt die Frau aber das Haus des Gatten, etwa um eine zweite Ehe zu schließen, so hat sie das Recht auf Herausgabe der vollen Mitgift, der vollen Eheschenkung und der ihr etwa am Hochzeitstage von Dritten gemachten Hochzeitsgeschenke. Die

---

[1] S. 28.

[2] Vgl. L. Freund, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*, S. 42.

[3] Bei L. Freund l. c. ungenau: ‚Zur Zeit der Mischna wurde verordnet.‘

[4] Mischna Kethuboth 52a: לא כתב לה בנין דכרין דיהוו ליכי מינאי אינון ירתון כסף כתובתיך יתר על חולקהון דעם אחוהון חייב שהוא תנאי בית דין.

Herausgabe der vollen Eheschenkung, die schon am Ende des VI. Jahrhunderts durch einen Canon Jesujabh I (anno 585) bezeugt zu sein scheint, ist wieder aus der Behandlung der Eheschenkung nach den Grundsätzen der φερνή, wie sie dank der fiktiven Mitgiftsurkunden eintrat, zu erklären. Die Assimilierung der Donatio an die Dos hat zu einer bemerkenswerten Interpolation in L. 92 geführt, wo man bisher die Bestimmung über die Hälfte der Donatio nach den anderen Versionen korrigierte. Tatsächlich bestätigt R. III 92 nunmehr den überlieferten Text in L. 92: ‚Die Frau nimmt fort ihre ganze φερνή und ihre ganze δωρεά, die ihr Gatte ihr dargebracht.‘[1]

Genau so auch im talmudischen Recht: ‚Die Frau, deren Mann gestorben ist, wohnt in den Häusern, in welchen sie gewohnt hat zu Lebzeiten ihres Mannes, bedient sich der Sklaven, der Mägde, der silbernen und goldenen Geräte, wie sie sich ihrer bedient hat zu Lebzeiten ihres Mannes. Denn so schreibt er ihr (im Ehevertrag): Du wirst wohnen in meinem Hause und erhalten werden von meinem Vermögen während der ganzen Dauer deiner Witwenschaft in meinem Hause.‘[2] ‚Wirst du dich an einen anderen verheiraten, so wirst du das nehmen, was dir verschrieben ist.‘[3]

Mit der fiktiven Mitgift haben diese Bestimmungen ebensowenig etwas zu tun wie die Bestimmungen in L. 92 und bei den Patriarchen, die, wie wir gesehen, von einer fiktiven Mitgift überhaupt nichts wissen. Wie soll auch die Herausgabe der vollen Eheschenkung bei Jesujabh I im Jahre 585 aus der fiktiven Mitgift erklärt werden, wenn P. selbst zwei Seiten früher konstatiert hat, daß der Brauch der fiktiven Mitgift vor Chenanischo, also vor Ende des VII. Jahrhunderts, der syrischen Rechtswelt nicht deutlich war?

---

[1] S. 29 f.

[2] Tosefta Kothuboth XI 5 (ed Zuckermandel 273[23]): האשה שמת בעלה יושבת בבתים שישבה בהן בחיי בעלה, משתמשת בעבדים ושפחות בכלי כסף וכלי זהב שנשתמשה בהן בחיי בעלה. שכך הוא כותב לה תהא יתבא בביתי ומיתזנא מנכסאי כל יומי מיגר ארמלותיך בביתי.

[3] Jebamoth 117[a] oben: מספר כתובה נלמוד שהוא כותב לה שאם תנשאי לאחר תטלי מה שכתיב ליכי.

Auch der zweite ‚der wichtigsten Anhaltspunkte für die Anschauung, daß die Gebiete der nestorianischen Kirche im Sassanidenreich und in den Kalifaten noch lange unter der Wirkung hellenistischen Rechtsempfindens gestanden haben‘,[1] hat sich also, wie wir gesehen, als nichtig erwiesen.

Nun kommen wir zum letzten von P. geltend gemachten Anhaltspunkt. Es betrifft Urteil vii des Patriarchen Chen., worüber P. folgendes ausführt:

‚Es handelt sich um einen Fall der Teilfreilassung: Zwei Brüder haben einen ihnen mit dem dritten Bruder und anderen Geschwistern gemeinsam gehörigen Sklaven, weil er ihr Milchvater, d. h. der Mann ihrer Amme war, freigelassen, ohne die Zustimmung der anderen Eigentümer zu haben. Die Freilassung soll zur vollständigen Freiheit wirksam sein, wenn die übrigen Eigentümer abgefunden werden. Die Freilassung des Milchvaters spielt zweifellos in Quellen des islamischen Rechtes eine Rolle, und Sachau führt auch die ausstrahlende Wirkung der Freilassung hier auf islamisches Recht zurück (p. 183). Diese Erklärung hätte der Jurist vor einigen Jahren nur mit der Erwägung beantworten können, daß praktisch derselbe Effekt auch nach justinianischem Recht (Cod. 7, 7, 1) erreicht werden kann, da nach dieser Verordnung der Teileigentümer, der seinen Sklaven freilassen will, das Recht hat, erst die Anteile der anderen Miteigentümer abzulösen und dann selbst allein den Sklaven freizulassen. Seit aber P. Oxy. 716. 722 zeigen, daß nach gräko-ägyptischem Recht anno 91 oder 117 p. C. eine Teilfreilassung unter Lebenden mit der Wirkung möglich ist, daß die nicht mitfreilassenden Miteigentümer auf ihre Teilrechte beschränkt sind und nicht ausschließliches Eigentum am Sklaven erwerben, wird man auch hier in der Entscheidung des Chenanischo eine Anknüpfung an hellenistische Rechtsübung offen lassen müssen. Daß es zu einer Wirkung der Freilassung bis zur Höhe des Miteigentumsanteils kommt, stimmt mit jenen Papyri genau überein. Und wenn wir auch das Recht,

[1] S 31.

die Anteile der anderen Miteigentümer gegen deren Willen abzulösen noch m. W. nicht in unseren hellenistischen Quellen nachweisen können, bleibt es doch immerhin zu bemerken, daß diese Ablösung im spätklassischen römischen Recht für die letztwillige fideikommissarische Freilassung zunächst durch den Soldaten, dann auch von seiten von Zivilpersonen möglich geworden ist, so daß Mitteis schon den Gedanken für möglich hielt, daß diese Behandlung des Soldatentestamentes und die sich daran schließende römische Rechtsbildung in den hellenistischen Provinzen schon längst geltender allgemein verbreiteter Praxis angegliedert war.'[1]

Also lauter Möglichkeiten und wieder Möglichkeiten. Sicher ist nur das eine, daß der wichtigste Punkt im Urteil des Patriarchen, die ausstrahlende Wirkung der Teilfreilassung, im hellenistischen Recht nicht nachweisbar ist. Daggen lautet die Mischnahsatzung:

,Wenn von zwei Besitzern eines gemeinsamen Sklaven der eine seinen Anteil an dem Sklaven freiläßt, wird auch der zweite Besitzer gezwungen, den Sklaven gegen einen Schuldschein auf die Hälfte seines Wertes freizulassen.'[2]

Dieses Urteil des Patriarchen Chenanischo gibt uns die Gelegenheit, auf einen allgemeinen Anhaltspunkt der Partschschen Beweisführung einzugehen.

Für den hellenistischen Einschlag in den Rechtsbüchern der syrischen Patriarchen macht P. geltend: ,daß die Äußerlichkeiten, welche schon in den Versionen des Rechtsbuches den griechischen Einschlag andeuten, in den folgenden Jahrhunderten fortgelebt haben . . . und daß mancher Gedanke, den wir aus den hellenistischen Urkunden kennen, bei diesen Syrern anklingt.'[3] Einen dieser An-

[1] S. 32 f.

[2] Mischna Gittin 41a: Wenn ein Sklave zur Hälfte noch Sklave, zur Hälfte ein Freier ist . . . so zwingt man seinen Herrn, ihn (den Sklaven) zum Freien zu machen: מי שחציו עבד וחציו בן חורין . . . כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו. Dies wird in der Gemara, 42a oben, erklärt, daß es sich um einen zweien Besitzern gemeinsamen Sklaven handelt, der nur von einem der Herren freigelassen wurde: בעבד של שני שותפי׳ (SRT, S. 15).

[3] S 15 f.

klänge findet er auch in Chenanischo vii: ,die letztwillige Hinterlassung eines Sklaven „für die Freiheit" (Chenan. vii), wozu die griechische Treuhand ἐπ' ἐλευθερίᾳ und ἐπὶ σωπονπίᾳ zu vergleichen ist.'[1]

Aber gerade hier zeigt sich, wie wenig solche Anklänge beweisen. Zugegeben, daß der Ausdruck ,für die Freiheit' bei der Sklavenbefreiung aus dem griechischen Rechtssprachgebrauch entlehnt ist, so haben wir doch soeben gesehen, daß die Entscheidung in diesem Urteil auf talmudisches Recht zurückgeht. Und nicht nur die Entscheidung allein. Denn auch die Prozeßlage kann nur aus dem talmudischen Recht erklärt werden.

Es handelt sich hier, wie Sachau richtig erklärt, darum, daß ,die beiden Freilasser behaupten: ihr Vater habe den Sklaven für die Freiheit hinterlassen, d. h. er habe durch eine schriftliche oder mündliche Äußerung seine Absicht der Freilassung des Sklaven zu erkennen gegeben. Die anderen Kinder des Erblassers dagegen, Sefrai und seine Geschwister, bestreiten die Gültigkeit dieser Freilassung'.

Da nun einerseits die Freilasser nicht behaupten, ihr Vater selbst habe den Sklaven freigelassen, und andererseits Sefrai die als Freilassung zu deutende Äußerung seines Vaters nicht in Abrede stellt, so kann, wenn durch die vom Patriarchen angeordnete Untersuchung gefunden werden soll, ,daß jener Sklave von seinem Herrn Sûrên freigelassen worden ist' oder nicht, dies nur den Sinn haben, daß durch die Untersuchung festgestellt werden soll, ob die Äußerung des Erblassers so gelautet, daß sie als Freilassung aufgefaßt werden muß, oder nicht.

Solche und ähnliche Fälle werden in der talmudischen Literatur oft behandelt.[2] Wir wollen uns hier auf die Anführung eines Beispiels beschränken.

,Wenn jemand vor seinem Tode sagt: „N. N., meine Sklavin, soll nach meinem Tode nicht zur Arbeit verhalten werden," so zwingt man die Erben, daß sie ihr eine Freilassungsurkunde ausstellen.'[3]

---

[1] S. 16. [2] Vgl. SRT, S 11—14.
[3] SRT, S. 11.

Der Autor dieser Entscheidung ist der Amora R. Joḥanan, in der ersten Hälfte des iii. Jahrhunderts. Gegen ihn wird eingewendet, daß der Erblasser mit dem Ausdruck ‚man soll mit ihr nicht arbeiten‘ nicht die Freilassung, sondern bloß Schonung der Sklavin beabsichtigte, und daher die Erben bloß verpflichtet sind, die Sklavin nicht schwer arbeiten zu lassen.

Um eine ähnliche Äußerung handelt es sich gewiß auch im Urteil des Patriarchen.

Was beweist nun für den griechischen Einschlag eine — vielleicht — griechische Wendung in einem Urteil, dessen Inhalt nur aus dem talmudischen Recht erklärt werden kann?

Dasselbe gilt auch von folgendem Anklang an hellenistische Gedanken: ‚die Freilassung „für Gott“ (Jesub. 63), welche an die Freilassung durch Weihung θεῷ ὑψίστῳ παντακράτορι εὐλογητῷ anklingt, zu welcher die hellenische Hierodulenfreilassung wohl durch jüdischen Einschlag in der Krim geworden ist.‘[1]

Hier weiß auch P., daß die Institution jüdischen Ursprungs ist.[2] Was soll nun die Wendung beweisen, wenn sie auch hellenistisch ist?

Und die sicher griechischen Termini? P. findet deren drei in den Rechtsbüchern: δωρεά, φερνή und νομή. Davon entfällt δωρεά, das bloß in Sachaus Übersetzung vorkommt, für Mahra (ܡܗܪܐ) des Textes; bleiben also zwei griechische Ausdrücke, von denen einer (νομή) nur einmal bei Chenanischo vorkommt. Und diese Ausdrücke sollen den griechischen Einschlag andeuten?

Wie es um die Beweiskraft der griechischen Ausdrücke in den Leges bestellt ist, hat schon Müller gezeigt.[3]

---

[1] S. 16.

[2] Vgl. über dieses Thema ausführlich S. Krauss in ‚*Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*‘, S. 52 ff, Separatabdruck.

[3] *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xx, S. 129: „„Sklave“ heißt nicht nur im Griech. παῖς, sondern auch im Hebr. נער und im Arab. غلام, welche alle „Knabe“ und „Sklave“ bedeuten; der Ausdruck „von unter seiner Hand“ ist

Ziehen wir das Fazit dieser Untersuchung, so hat sich aus ihr folgendes ergeben.

1. Partsch' Aufstellungen betreffend die Rechtsbücher der Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun sind zum weitaus größten Teil unzutreffend und unrichtig; von seinen Zurückführungen auf hellenistisches Recht bleiben höchstens drei oder vier schwache Anklänge und entfernte Ähnlichkeiten zurück.

2. In den zwei anderen syrischen Rechtsquellen: Die Konzilien- und Synodenbeschlüsse und damit zusammenhängende Canones der nestorianischen Kirche von anno 410—790 und Die Canones des Bischof-Metropoliten Simeon von Rêvârdešir hat Partsch selbst eine noch geringere Anzahl von Anklängen an hellenistisches Recht auffinden können, als in den Rechtsbüchern der genannten Patriarchen. Da diese Anklänge zum größten Teil dieselben sind wie in den Rechtsbüchern, so gilt das sub 1 Gesagte auch von jenen Rechtsquellen,[1] bezüglich welcher schon Rücker feststellen konnte, daß ‚in dem südlicheren Teile des persischen Reiches, insbesondere der eigentlichen Persis, die sog. leges Constantini Theodosii Leonis die autochthonen Rechtsanschauungen wenig oder gar nicht beeinflußt haben, und daß selbst in den Grenzgebieten des Geltungsbereiches des syrisch-römischen Rechtsbuches dieses sich diesbezügliche Korrekturen gefallen lassen mußte.‘[2]

---

echt semitisch (nicht griechisch!), so hebr. מתחת ידו (ebenso Arabisch und Aramäisch). Desgleichen sagt man im Hebr. משמעת „die Gehorchenden“ für Untertanen. Wie sieht es also mit den philologischen Beweisen aus?‘

[1] Eine eingehende Untersuchung dieser Quellen behalte ich mir vor, ich will aber schon hier folgende interessante und wichtige Stelle aus Simeons Einleitung mitteilen. Einleitung, Kap. 2, Rücker, S. 25:

‚Woher die Gesetze, die in der Kirche vollzogen werden, kamen und kommen. Wenn wir auch nicht direkt nach den Vorschriften Mosis unsere Rechtsprechung einrichten können, so doch wenigstens indirekt durch Vergleichen und Schließen: und somit dürfen wir das atl. Gesetz als die erste Rechtsquelle ansehen. Auch die Gesetze der Heiden stammen ja im letzten Grund aus Mosis Buch, und wie die griechischen Philosophen aus dem mosaischen Gesetz geschöpft haben, so können in gewisser Weise auch wir es tun.‘

[2] S. 51.

3. Bezüglich des syrisch-römischen Rechtsbuches oder der Leges ist Partsch' Versuch, für die Mitteissche Hypothese eine neue Stütze in den Rechtsbüchern zu finden, vollständig mißlungen. Dagegen hat die Position Müllers nicht bloß durch den Beweis für die Unerschütterlichkeit seiner eigenen Thesen, sondern auch durch manche neue Nachweise eine Verstärkung erfahren. Dazu kommt die Konstatierung Rückers, ‚daß selbst in den Grenzgebieten des syrisch-römischen Rechtsbuches dieses sich autochthone, d. h. altsyrisch-semitische Korrekturen gefallen lassen mußte.'[1]

---

[1] Ich halte es für angemessen, hier folgende Erklärung abzugeben: „Nach Abschluß dieses Artikels (Februar 1910) ist in der *Orientalistischen Literaturzeitung*, 1910, Nr. 4 (April) über meine Untersuchung der syrischen Rechtsbücher und L. Freunds ‚Zur Geschichte des Ehegüterrechts bei den Semiten' eine Anzeige veröffentlicht worden, auf welche ich nur in der Weise reagieren kann, indem ich (auch im Namen Freunds) erkläre: Diese Anzeige, in der der Rezensent die wesentlichen Ergebnisse beider Arbeiten nicht zu bestreiten wagt, dafür aber die Intentionen der Verfasser zu verdächtigen sich erkühnt, ist sachlich nahezu wertlos und besteht aus einem Gewebe von Unrichtigkeiten, Unwahrheiten und Entstellungen, wodurch sie jedes Recht auf Berücksichtigung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift verwirkt hat."

Ich bin bereit, diese meine Erklärung vor jedem Forum zu vertreten.

Wien, 1. Juli 1910.

V. Aptowitzer.

Nachtrag.

Die etwas dunkle Stelle aus Partsch' Artikel (S. 191, Z. 6—3 v. u.) ist von mir mißverstanden worden, indem ich ‚vor ihr' auf die Deszendenz überhaupt bezog, während es sich in Wirklichkeit um die Deszendenz vom Vater handelt. Dadurch wird meine Ausführung S. 192, Z. 8 (Denn . . .) bis S. 193, Z. 23 gegenstandslos. Der Satz, ‚der bisher für die syrische Rechtswelt noch nicht deutlich war' (S. 212, Z. 4 v. u.), kann vielleicht auch so verstanden werden, daß der Brauch für Syrien nicht zu belegen war. In diesem Falle sind meine Bemerkungen S. 214, Z. 4—7 (daß . . . Mitgift) und S. 218, Z. 6 v. u. nicht berechtigt.

Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

I. 5. 12ᵃ etc. (s. I. 5. 12 und I. 5. 7 ¹ᶜ). **MV. I. 5. 12**

I. 5. 12 ᵃ⁺ᵇ etc. (s. nächste Par.) vgl. It. 84 ²ᶜ (s. unter MV. I. 5. 7 ¹ᶜ) ⁺ᵈ *yogā pamocenti* (CDE °*mocanti*, BM °*muccanti*) *bahujanaṃ te* (BM °*nan te*).

I. 5. 12 *Apārutā tesaṃ amatassa dvārā*
ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ
vihiṃsasaññī paguṇaṃ na bhāsi*
dhammaṃ paṇītaṃ manujesu Brahme.

= D. XIV. 3. 7 ³, mit v. l. K *te* statt *tesaṃ*, und SS *Brahme* nach *dvārā*, *saddhaṃ* mit v. l. Sᶜ *saccaṃ*, Sᵈ *sabbaṃ***, *n' abhāsiṃ* (nach Sᶜᵈ BK, *bhāsi* Sᵗ).

= M. 26 ⁶ (I. 169), mit v. l. B *Apārutāse tesaṃ*, mit *dvārā Brahme* (aber NM* ohne *Brahme*) *na bhāsiṃ*.

= S. VI. 1. 1. 13, mit *tesam*, und SS *Brahmā* nach *dvārā*,
pamuccantu,
paguṇaṃ na bhāsiṃ* (BC *nabhāsi*)
*paṇītam.****

* *paguṇam* in D. und S. wird Druckfehler sein.

** Dulva setzt nach Feer die Lesart *kaṅkhaṃ* voraus.

*** *paṇitam* in S. wohl nur Druckfehler, auch *m* von *paṇitam* und *tesam* vielleicht nur Druckversehen?

MV. I. 5. 12. = Mvu III. 319. 3—7 *Apāvṛtaṃ me amṛtasya dvāraṃ Brahmeti bhagavāṃ* (so B; M °*vān*)*
ye śrotukāmā śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭhasaṃjñāṃ
viheṭhasaṃjño praguṇo abhūṣi (BM *abhāṣi*)
dharmo (B °*rmaṃ*, M °*rmaḥ*) *aśuddho Magadheṣu pūrvaṃ.*

* Senart hat *bhagavantaṃ* in den Text gesetzt und die beiden ersten Pādas anders abgeteilt, nämlich in drei zerlegt.

= LV. xxv. 34 *Apāvṛtās teṣām amṛtasya dvārā*
Brahman ti satataṃ ye śrotavantaḥ
praviśanti śraddhā naviheṭasaṃjñāḥ
śṛṇvanti dharmaṃ Magadheṣu sattvāḥ.

I. 6. 8 [1–4] + 9 auch = KV. IV. 8. 7 (I. 289). I. 6. 8 [1+2+4] = ParDīp. v, 220 (schon gegeben von Pischel in Thīg. 203).

I. 6. 8 [1a+b+c] etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch SN. I. 12 [5] ([211]) [a–c] etc., s. *ZDMG* LXIII und s. Mvu III. 118. 8—10 am Ende der nächsten Parallele.*

* MV., Dhp., SN., Thīg.-Komm. hat schon Fausböll SN. XVI verglichen, und MV., M., S, Dhp., SN., Mvu III. 326 in Dhp. 2. Ausg. 79.

([a–c] s. auch besonders)

I. 6. 8 [1] *Sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi*
sabbesu dhammesu anupalitto
sabbañjaho taṇhakkhaye vimutto ([a–c] s. auch bes.)
sayaṃ abhiññāya kam uddiseyyaṃ.

= M. 26 [7] (I. 171), mit *anūpalitto*
sabbaṃjaho.

= Dhp. [353],* in 1. Ausg. mit v. l. AC °*bhu* °*vidu*
B *sabbaṃjaho*, C *sabbaṃñjaho*
AB *abhiṃñāya*,

und in beiden Ausgaben im Text mit *anūpalitto, sabbañjaho.*

* Die Entsprechung von M. und Dhp. schon notiert M. Bd. I. 545.

= KV. IV. 8. 7 [1], mit *'haṃ, anupalitto, sabbañjaho, kaṃ*, v. l. PS_2 *taṇhakkhayo.*

= ParDīp. v. 220 [1], mit *'ham, anupalitto, sabbaṃjaho, kam,* Cod. *taṇhakkhayo,*

bei PISCHEL in Thīg. 203 aber mit 'haṃ sabbañjaho taṇhakkhaye, im übrigen wie ParDīp. MV. I. 6. 8.

= Mvu III. 326. 5—8 *Sarvābhibhū sarvavido ham asmi*
sarvehi dharmehi anopalipto
sarvajño haṃ tṛṣṇākṣaye vimukto
ahaṃ abhijñāya kim uddiśeyaṃ.

Z. T. auch =

Mvu III. 118. 8—11 *Sarvābhibhū sarvavidū ham asmi*
sarveṣu dharmeṣu anopaliptaḥ
sarvaṃ jahe tṛṣṇakṣayā vimukto
na mādṛśo saṃprajaneti vedanā.
Zu 11 vgl. MV. I. 6. 9 [a] etc. (s. dort).*

* Fast alle diese Entsprechungen sind schon notiert von FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 79.

I. 6. 8 [1b] etc. (s. I. 6. 8. [1a+b+c] und I. 6. 8 [1]) auch = Thag. [10c] *sabbesu dhammesu anupalitto.*

I. 6. 8 [2a] etc. (s. I. 6. 8 [2]) auch Zitat in Visuddhim. VII.

I. 6. 8 [2] *Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati* ([a] u. [b] s. a. bes.)
sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi me paṭipuggalo ([c+d] s. a. b.)
= M. 26 [8]. KV. IV. 8. 7 [2] (I. 289). ParDīp. V. 220 [2] (= Thīg. 203). Mpū 513. Mil. 235 = 236.*

Überall ohne Abweichungen.

* Die Entsprechung von M. und Mil. schon notiert M. I. 545, die von MV., M. und Mil. in Mil. 427.

Vgl. Mvu III. 326. 11
Na me ācāryo asti kaścit sadṛśo me na vidyate
+ 16* *sadevakasmiṃ lokasmiṃ sadṛśo me na vidyate.*

LV. XXVI [1a+b] *Ācāryo na hi me kaścit sadṛśo me na vidyate*
+ [2c+d] *sadevāsuragandharve nāsti me pratipuṅgalaḥ.*

* Gehört also in Mvu in Wirklichkeit zur nächsten Strophe, mit der unsere Strophe die beiden letzten Pādas ausgetauscht hat. Ebenso verhält es sich mit LV.

I. 6. 8 [2b] etc. (s. I. 6. 8 [2]) auch = Thag. [1087 d]. Vgl. auch B. I [42 d] *sadiso te na vijjati.*

I. 6. 8 [2c] etc. (s. I. 6. 8 [2]) vgl. SN. III. 12 [37] ([760]) [a] etc., *ZDMG* 64. 55.

I. 6. 8 [2c+d] etc. (s. I. 6. 8 [2]) vgl. auch D. XXI. 2. 9 [9c+d]. A. IV. 23.

MV. i. 6. 8. 3 [7 c+d] (ii. 24) = It. 112 [7 c+d]. SN. iii. 6 [35] ([544]) [c+d] *sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo.*

i. 6. 8 [2 c+d] etc. (s. eben) + [3 b+c] (s. nächste Parallele) vgl. D. xxi. 2. 9 [9] *Tuvam ev 'asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro;* [c+d] s. vorige Parallele.

i. 6. 8 [3] *Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ satthā anuttaro* ([b+c] s. auch bes.) *eko 'mhi sammāsambuddho sītibhūto 'smi nibbuto* ([d] s. a. b.)

= M. 26 [9] (i. 171) ohne Abweichungen.

= KV. iv. 8. 7 [3] (i. 289), mit *Ahañ hi* (v. l. P *ahañ ci*).

Vgl. Mvu iii. 326. 15

Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ loke anuttaraḥ

+ 12 *eko smi loke saṃbuddho prāpto saṃbodhim uttamāṃ.**

LV. xxvi [2 a+b]

Aham evārahaṃ loke śāstā hy aham anuttaraḥ

+ [1 c+d] *eko 'ham asmi saṃbuddhaḥ śītībhūto nirāśravaḥ.**

* S. die Anmerkung zu i. 6. 8 [2].

i. 6. 8 [3d] etc. (s. i. 6. 8 [3]) auch = VV. 83 [10] (vii. 9 [10])[b] *sītibhūto 'smi nibbuto* = PV. i. 8 [7b] = ii. 5 [10b]. ii. 6 [18b] = DhpA. 15 [4b] (Fausböll 96). (In allen diesen Stellen entspricht außerdem das vorhergehende *smi*, PV. i. 8 [7] *smiṃ*, dem *'mhi* von MV. i. 6. 8 [3c] etc.), ferner = Thag. [298 d] (durch das vorhergehende *abbuyha* zusammenhängend mit *abbūḷhasallo* in [a] aller angeführten Stellen von VV. bis DhpA.).

Vgl. auch PV. ii. 13 [15b] *sītibhūtāsmi nibbutā* (durch vorangehendes *abbūḷhasallāsmi* wegen des *smi* mit *'mhi* der Stellen MV. i. 6. 8 [3] etc. und wegen des *abbūḷha-* mit VV. 83 [10] [vii. 9 [10]] etc., Thag. [298 d] und der sogleich zu nennenden Stelle Thīg. [15] verknüpft).

Vgl. auch Thīg. [15 d] *sītibhūtamhi nibbutā* (mit vorangehendem *abbuyha*) = [16 d] v. l. C. = [34 d] (durch *rāgo* in [b] mit *rāgo* von [16 c] verknüpft) = [76 d] (durch *samucchinnā* in [a] mit *samucchinno* von [34 c] verknüpft) = [101 d] (durch *āsave sabbe* in [c] mit *āsave sabbe* von [76 c] verknüpft).

Vgl. auch Thīg.[66d] *sītibhūta mha nibbutā* (durch *disvā* MV. I. 6. 8.
in [a] und *khīṇāsavā* in [c] verknüpft mit *disvā* in [a] von [101] und *āsave* in [76c] und [101c]).

Vgl auch Ap. in ParDīp. v. 156 [183d] *sītibhūtā sunibbutā* (durch *Na sociyā* in [a] verknüpft mit *na socāmi* in [c] der angeführten Stellen VV. 83[10] bis DhpA. 15[4b] und PV. II. 13[15]).

I. 6. 8[4a] etc. (s. I. 6. 8[4] und I. 6. 8[4a+b]) vgl. auch

Smp. in Vin. III. 317[4d] = Dīp. VIII[11d]. XIV[46b] *dhammacakkappavattanaṃ.*

B. I[38d. 39d.] 70[d.] IX[3b] XVI[2b] *dhammacakkappavattane.*

LV. XXVI[46d] *dharmacakraṃ pravartane.* [74b] *dharmacakrapravartane.*

SN. III. 7[9] (556)[d] = Thag.[826d] *dhammacakkaṃ pavattitaṃ* (in SN. mit v. l. B[ai] °*cakkappavattiyaṃ*). LV. XXVI[42b. 52b. 53d. 61b] *dharmacakraṃ pravartitaṃ.*

B. III[4a.] XIX[3a] XXI[3a] XXII[3a.] XXIII[3a.] XXIV[3a] XXV[3a] *Dhammacakkappavattente.*

B. II[184b] *dhammacakkaṃ pavattayuṃ* und [d] *dh° pavattaya.*

S. XXII. 78. 11[1b] *dhammacakkaṃ pavattayi* = A. IV. 33. 3[1b] (II. 34).

Derselbe Pāda auch B. VII[2d 4b.] X[6b.] XII[3d] XIII[3d] XIV[2d] (an dieser Stelle °*cakkam*). XV[2b] (°*cakkam*). XVIII[3d].

B. XXVI[2b] *dhammacakkaṃ pavattayiṃ.*

Dīp. I[30d] *dhammacakkaṃ pavattituṃ.*

B. XX[3a] *dhammacakkam pavattetvā.*

B. XXI[2c] *dhammacakkaṃ pavattesi.*

LV. XXVI[10d] *dharmacakraṃ pravartayitā.*

Mvu I. 277. 3[b] *dharmacakraṃ pravartate.*

I. 178. 9[b] *dharmacakre* (v. l. CML °*cakraṃ*) *pravartite.* (v. l. BNACML °*varttate*).

III. 342. 9[a] *dharmacakraṃ pravarteti.*

I. 125. 16[a] *dharmacakraṃ pravartentānāṃ.*

MV. i. 6. 8. i. 267. 16[a] *dharmacakraṃ pravartesi.* 17[a] *dh° pravartitvā* = LV. xxvi[67 c]

iii. 343. 16[a] *dharmacakraṃ pravartentena.*

i. 6. 8[4 a + b] etc. (s. i. 6. 8[4]) vgl. auch B. xx[2 c + d] *dhammacakkaṃ pavattetum pakkāmi Bandhumatim puraṃ.*

i. 6. 8[4] *Dhammacakkaṃ pavattetuṃ* ([a] s. auch bes., auch [a + b] s. bes.) *gacchāmi Kāsinaṃ puraṃ* (so C, *kāsīnaṃ* AD., *°sinaṃ* oder *°sīnaṃ* E, *°siyaṃ* B)
andhabhūtasmi lokasmiṃ (AC *andhibhūtasmi*) ([c] s. a. b.)
āhañhi (so AE, *ahaṃhi* B, *āhañci* C, *ahañhi* D) *amatadudrabhiṃ* (D *°dundubhīti*).

= M. 26[10] (i. 171), wo aber in [b] keine v. l.,
[c] *andhabhūtasmiṃ* (v. l. M* *andhibh°*)
[d] *āhañchaṃ* (v. l. C *āgacchaṃ*, A *āhaccaṃ*, B *agajuṃ*, N *āhañhi*, M *āhañña* und *ahañci*).
amatadundubhiṃ (v. l. NM* *°dudrabh°*).

= KV. iv. 8. 7[4] (i. 289), wo ebenfalls in [b] keine v. l.,
[c] *andhabhūtasmiṃ* (v. l. *Pantabhūtasmi*),
[d] *āhañhi** *amatadudrabhiṃ* (v. l. K *ahaññiṃ amatadundubhiṃ*, S_2 *ahañci amantadudrubhiṃ*, S *āhañji amatadundubhiṃ*).

* Gedruckt *āhañ hi.*

= ParDīp. v. 220[3], wo aber statt *dhammacakkaṃ* Cd *brahmacakkaṃ* hat,
[b] ohne v. l.,
[c] *andhabhūtasmiṃ*,
[d] *āhañchuṃ amatadudrabhiṃ.*

In Pischels Thīg. 203 aber *dhammacakkaṃ, andhabhūtasmi, āhañhi*, im übrigen wie ParDīp.

Vgl. Mvu iii. 327. 6 + 7 *Vārāṇasīṃ gamiṣyāmi*
āhaniṣyaṃ amṛtadundubhiṃ
dharmacakraṃ pravartayiṣyaṃ
loke aprativartiyaṃ.

Vgl. LV. xxvi[4] MV. i. 6. 8.

Vārāṇaṣīṃ gamiṣyāmi gatvā vai Kāśināṃ purīṃ

andhabhūtasya lokasya kartāsmy asadṛśāṃ prabhāṃ

+ [5d] *tāḍayiṣye 'mṛtadundubhiṃ*

+ [6c+d] *dharmacakraṃ pravartiṣye lokeṣv apratirartitaṃ.*

i. 6. 8[4c] etc. (s. i. 6. 8[4]) vgl. auch Dhp. [174a] *Andhabhūto* (in 2. Ausg. v. l. B[r] *andhī°*) *ayaṃ loko*

= Mvu i. 303. 16[a] (ohne v. l.).

Vgl. auch LV. xxiii[1c] *andhabhūtasya lokasya.*

i. 6. 9 *Mādisā ve jinā honti ye pattā āsavakkhayaṃ* ([b] s. auch bes.)

jitā me pāpakā dhammā tasmāham Upaka jino.

= M. 26[11], wo abweichend nur *tasmā 'haṃ Upakā.*

= KV. iv. 8. 7[5] (i. 289), wo *tasmā 'haṃ Upaka.*

= Mvu iii. 326. 19 + 20

Jinā hi mādṛśā bhonti ye prāptā āśravakṣayaṃ

jitā me pāpakā dharmā tasmād ahaṃ Upaka jino.

[d] auch 327. 1 und 3 (Z. 1 aber mit *jinaḥ* statt *jino*).

= LV. xxvi[3]

Jinā hi mādṛśā jñeyā ye prāptā āśravakṣayaṃ

jitā me pāpakā dharmās tenopaga jino hy ahaṃ.***

* Gedruckt *tenopagajino.*

** Vgl. M. Müller, *Anecd. Oxon.*, Ar. Ser. I. ii. Oxford 1883, p. xi zu dieser Stelle.

i. 6. 9[b] etc. (s. i. 6. 9) auch = A. v. 55. 3[5d] (iii. 69). viii. 29. 6[9d] (iv. 228). It. 58[2d]. 96[3d]. [d] einer G. in Visuddhim. viii.

i. 11. 2[1+2] *Baddho* (v. l. ABC *Bandho*) *'si sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānusā ([b] s. auch besonders)

mahābandhanabaddho 'si (A *°bandho*, C *Mārabandhanabaddho* corr. zu *mahāb°*, B *Mārabandhanabandho*)

na me samaṇa mokkhasi. ([d] s. auch bes.)

Mutt 'āhaṃ (B *Muttohaṃ*) *sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānusā ([b] s. auch bes.)

mahābandhanamutto 'mhi (so A, *Mārab°* B, *Mārab°* corr. zu *mahāb°* C)

nihato (B *nīhato*) *tvam asi Antaka.* ([d] s. auch besonders.)

MV. i. 11. 2. = S. iv. 1. 5. 3 + 4 (i. 106),* wo aber *Baddho 'si* ohne v. l., *mahābandhanabaddho* mit v. l. S [2] *Mārab°*, *Mutto haṃ* mit v. l. B *muttāhaṃ*, *mahābandhanamutto* und *nihato* ohne v. l.

* Diese Entsprechung ist schon von Feer, S. i. 106, notiert.

Vgl. auch Mvu iii. 416. 3 + 5 + 6
gāḍhabaṃdhanabaddho 'si na me śramaṇa mokṣyasi.
Mukto 'haṃ sarvapāśehi ye divyā ye ca mānuṣā
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ (M *°pīyaṃ*) *nihato tvam asi Antaka.*

Vgl. ferner MV. i. 13. 2 [1–2] etc. (s. dort).

i. 11. 2 [1b = 2b] etc. (s. i. 11. 2 [1 + 2]) = i. 13. 2 [1b = 2b] etc. (s. i. 13. 2 [1 + 2]) auch = It. 95 [2d] (v. l. C *nibbā*). Thīg. [47b] (v. l. S *nibbā*). [76b. 350b] (*vimuttā* in [350c] außerdem anknüpfend an *muttāhaṃ* von MV. i. 11. 2 [2a] etc.). J. 547 [630d] (außerdem *sabbe* in [630c] dem *sabba-* von MV. [1a. 2a] etc. entsprechend). Mvu ii. 366. 1 [b] *ye divyā ye ca mānuṣāḥ* (und in [a] *sarve*).

Vgl. auch J. 539 [115d] *ye dibbe ye ca mānuse* (und [c] *kāmasaṃyojane checchaṃ* mit *kāma* anknüpfend an It. 95 [2c], Thīg. [47a] [350a], mit *saṃyojane* an *yogā* von Thīg. [76a], mit *checchaṃ* an *samucchinnā* von Thīg. [47a. 76a]).

i. 11. 2 [1d] etc. (s. i. 11. 2 [1 + 2]) = i. 11. 2 [3d] etc. (s. i. 11. 2 [3 + 4]) und i. 13. 2 [1d] etc. (s. i. 13. 2 [1 + 2]) auch = S. iv. 2. 9. 12 [d] (i. 116) = iv. 3. 4. 5 [d] (i. 123).

i. 11. 2 [2d] etc. (s. i. 11. 2 [1 + 2]) = i. 11. 2 [4d] etc. (s. i. 11. 2 [3 + 4]). i. 13. 2 [2d] etc. (s. dort) auch
= S. iv. 1. 1. 4 [2d] (i. 103) (aber *tvaṃ*). iv. 1. 2. 4 [d] (i. 104). iv. 1. 3. 5 [1d] (i. 104) (an den beiden letzten Stellen *tvam*). Thīg. [59d = 62d = 142d = 188d = 195d = 203d = 235d] = Mvu iii, 417, 4 [b] (überall *tvam*. Alle diese Thīg.-Stellen = Mvu haben außerdem in [c] *pāpima* und Mvu in [a] *pāpīmaṃ* gemeinsam mit S. iv. 1. 2. 4 [c] und iv. 1. 3. 5 [1c]).

i. 11. 2 [1 + 2] (s. oben) + [3 + 4] (s. nächste Parall.) vgl. Mvu iii. 416. 3 + 5 + 6 (s. oben unter MV. i. 11. 2 [1+2]) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (MV. i. 11. 2 [1 + 2]) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (s. unter MV. i. 11. 2 [3 + 4]).

I. 11. 2 [3+4] *Antalikkhacaro pāso yv āyaṃ carati mānaso* MV. I. 11. 2.
tena taṃ bādhayissāmi [d] (= I. 11. 2 [1d] etc.) s. oben bes.
Rūpā saddā gandhā rasā ([a] s. auch bes.)
phoṭṭhabbā ca manoramā ([a+b] s. auch bes.; auch [b])
ettha me vigato chando [d] (= I. 11. 2 [2d] etc.) s. oben bes.

= S. IV. 2. 5. 2 + 3 (I. 111), wo aber *yo'yam* mit v. l. B *yv āyaṃ*, *bādhayissāmi* wie MV., *Rūpā saddā rasā gandhā* (B *gandhā rasā*), *poṭṭhabbā*.

Vgl. Mvu III. 416. 17 + 18 + 417. 2 + 3 + 4
Dṛḍho nāma mayā pāśo carati mānasaṃ tava
tena tvāṃ bandhayiṣyāmi [b] (= III. 416. 3 [b] etc.) s. oben u. I. 11. 2 [1d].
Paṃcakāmaguṇe loke manaḥ ṣaṣṭhaṃ praveditaṃ (BM °*ṣaṣṭhā praveditā*)
tatra me vigato chando vidhvasto vinalīkṛto
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ [b] (= Z. 6 [b]) s. oben unter I. 11. 2 [2d].

(In 416. 17 [a] hat Mvu sich selbst kopiert: II. 235. 10 [a] *dṛḍho vāratrako pāśo* = J. 359 [2c] *daḷho vārattiko pāso*. In 417. 2 ist der Mvu-Kompilator in S. I. 3. 10 [2] = SN. I. 9 [19] ([171]) = KV. VIII. 3. 2 (II. 367) geraten,* verführt durch 417. 3 [a]: S. I. 3. 10 [2c] = SN. I. 9 [19] ([171]) [c] *ettha chandaṃ virājetvā* und durch den Umstand, daß in A. V. 55. 3 [3] = Thag. [455] die Zeile *rūpā saddā* etc. mit *Pañca kāmaguṇā ete* verbunden ist).

* Ich habe hier also eine ganz andere Ansicht als Senart Mvu III. 523.

I. 11. 2 [4a] etc. (s. I. 11. 2 [3+4] und I. 11. 2 [4a+b]) auch = S. XXXV. 136. 4 [1a] (IV. 127) = SN. III. 12 [36] ([759]) [a] (aber in SN. *rasā gandhā* mit v. l. B[ai] *gandhā rasā*). Auch = S. IV. 2. 7 [1a] (I. 113) (aber *rasā gandhā*). S. auch unter MV. I. 11. 2 [4a+b].

* Vgl. auch SN. II. 14 [12] ([387]) [a] *Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā.*
Vgl. auch *Madhyamakavṛtti* Kap. 23, p. 456. 4 *rūpaśabdarasasparśā gandhā . . .*
Vgl. ferner *rūpe sadde rase gandhe* J. 544 [189a] etc. (s. unter I. 11. 2 [4a+b]).

MV. i. 11. 2. i. 11. 2 [4a+b] etc. (s. i. 11. 2 [3+4]) auch = S. v. 4. 5 [1a+b] (i. 131), wo aber *rasā gandhā poṭṭhabbā.* A. v. 55. 3 [3c+d] (iii. 69) (*rasā gandhā phoṭṭhabbā*) = Thag. [455a+b] (ebenso).

Ebenso Thag. [895a+b].

Vgl. auch PV. ii. 9 [59c+d] und iv. 7 [1c+d] *rūpe sadde rase gandhe* (in ParDīp. iii 263 v. l. DB *gandhe rase*) *phoṭṭhabbe* (in der Ausgabe an beiden Stellen *poṭṭhabbe*, in ParDīp. iii wenigstens an der zweiten) *ca manorame.*

i. 11. 2 [4b] etc. (s. i. 11. 2 [3+4] und i. 11. 2 [4a+b]) auch = VV. 81 (= vii. 7) [11d] (wo auch [a–c] verwandt MV. etc. [a]).

i. 11. 2 [4d] etc. (s. i. 11. 2 [3+4]) = i. 11. 2 [2d] etc. (s. dort).

i. 13. 2 [1+2] *Baddho* (AB *Bandho*, C *Baddho* corr. zu *bando*) *'si Mārapāsehi* (AB *°pāsena*) [b] = i. 11. 2 [1b] etc. (s. dort).

mahābandhanabaddho 'si (A *°bandho*, BC *Mārabandhanabandho*) [d] = i. 11. 2 [1d] etc. (s. dort).

Mutt 'āhaṃ (B *mutto hi*) *Mārapāsehi* (AB *°pāsena*) [b] = i. 11. 2 [1b=2b] etc. (s. dort).

mahābandhanamutto (C *Mārabāndhanamutto*) *'mhi* [d] = i. 11. 2 [2d] etc. (s. dort).

= S. iv. 1. 4. 3 + 4 (i. 105) *Baddho* (B *Bandho*) *si Mārapāsena* [b] = MV. i. 11. 2 [1b] etc. (s. dort).

Mārabandhanabaddho (B *°bandho*) *'si* [d] = MV. i. 11. 2 [1d] etc. (s. dort).

Mutto 'ham (BS[2] *muttāhaṃ*) *Mārapāsena* [b] = MV. i 11. 2 [1b=2b] etc. (s. dort).

Mārabandhanamutto 'mhi [d] = MV. i. 11. 2 [2d] etc. (s. dort)

und vgl. überhaupt MV. i. 11. 2 [1+2] etc. (s. dort).

i. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2] vgl. Mvu iii 444. 8—11 + 13—16 + 18—21 + 445. 2—5.

i. 22. 4 [1+2] + 13 [1–4] + 14 = Nid. [282–288] (J. i. 83 f.).

Einige Gāthās haben auch noch Sonderentsprechungen. Im einzelnen verhält es sich folgendermaßen:

i. 22. 4 [1+2] *Kim eva disvā Uruvelavāsi*

pahāsi aggiṃ (C *aggi*) *kisako* (BD, *kissako* AC) *vadāno* MV. I. 22. 4.

* *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ* ([c] auch = SN. II. 2 [3] ([241]) [e] etc., s. *ZDMG* LXIII. 261)

kathaṃ pahīnaṃ tava aggihuttaṃ.

Rūpe ca sadde ca atho rase ca ([a] s. auch besonders)

kāmitthiyo (AC *kāmittiyo*) *cābhivadanti* (A *cātiv°*) *yaññā*

etaṃ malan ti upadhīsu ñatvā

tasmā na yiṭṭhe na hute arañjiṃ ([d] s. auch besonders).

= Nid. [282 + 283] (J. I. 83), wo aber [282 b] ohne v. l., auch [283 b] *kāmitthiyo* ohne v. l., v. l. C [s] *cāhivadanti*, C [v] *cābhivadanti* corr. zu *nābhiv°*, im Text *yaññaṃ* statt *yaññā*, v. l. C [k] C [s] *yaṃñaṃ*, C [v] *saññaṃ* corr. zu *yaññaṃ*, in [d] *araṃjiṃ*.

Auch = J. 544 Einl. [1 + 2] (VI. 220), wo nur *yaṃñā* statt *yaññā* vom MV.-Text abweicht. vv. ll. sind nicht vorhanden.*

* Alle genannten drei Entsprechungen sind schon notiert von FAUSBÖLL J. VI. 220.

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16

Kim eva dṛṣṭvā Uruvilvavāsi

prahāya agniṃ (BM *agni*) *kṛśako vadāno*

pṛcchāmi te Kāśyapa etam arthaṃ

kathaṃ prahīnaṃ tava agnihotraṃ.

Annāni pānāni atho rasāni

kāmāṃ striyo cābhivadaṃti yajñe

etaṃ malan ti upadhiṣu jñātvā

tasmān na yajñe na hute ramāmi.

16 vgl. unten 445. 5.*

* Die Entsprechung mit MV. hat SENART schon angegeben Mvu III. 526.

I. 22. 4 [2a] etc. (s. I. 22. 4 [1 + 2]) vgl. auch I. 22. 5 [1b] etc. (s. dort).

I. 22. 4 [2d] etc. (s. I. 22. 4 [1 + 2]) auch = I. 22. 5 [2d] etc. (s. I. 22. 4 [1 + 2] + 5 [1 + 2]).

I. 22. 4 [1 + 2] (s. vorvorige Parallele)

+ 5 [1 + 2] *Ettha ca* (A *ettheva*, B *etta ca*, C *ettha ca*) *te mano*

na ramittha Kassapā 'ti Bhagavā avoca

rūpesu saddesu atho rasesu (B *rasesu ca*) ([b] s. auch bes.)

MV. I. 22. 4 + 5. *atha ko carahi devamanussaloke* ([c] s. auch besonders)
rato mano Kassapa brūhi me taṃ.
Disvā padaṃ santam anupadhīkaṃ (ABC °*dhikaṃ*, D °*dhīnaṃ*)
* *akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ* (= SN. I. 9 [24] (176) [b] etc., s. *ZDMG* LXIII. 51)
anaññathābhāviṃ anaññaneyyaṃ
[d] = I. 22. 4 [2d].

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16 (s. vorvorige Parallele) + 444. 18—21 + 445. 2—5

Eteṣu tvaṃ na (BM *Eteṣu tena*) *mano akāsi* (M *akosi*)
anneṣu pāneṣu tathā raseṣu
aparaṃ (BM *apare*) *nu taṃ devamanuṣyaśreṣṭhaṃ*
yahiṃ rataṃ Kāśyapa tuhya cittaṃ.
Dṛṣṭvā muniṃ śāntam anupadhīkaṃ
akiṃcanaṃ sarvabhaveṣv asaktaṃ
ananyathābhāvam ananyaneyaṃ
*tasmān na yaṣṭe na hute ramāmi.**

* Die Entsprechung mit MV. von Senart a. a O. schon notiert.

I. 22. 5 [1b] etc. (s. unter I. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2]) auch = SN. IV. 16 [20] (974) [c] = N[m]. XVI [59c] = [63c] (484. 486) = [a] zweier G.s in Visuddhim I, vgl. auch J. 505 [14c] *rūpehi saddehi atho rasehi* (wo ferner einerseits in [a] *devaloke ramissaṃ* entspricht mit MV.[a] *ramittha* und [c] *devamanussaloke rato* und anderseits in [d] *gandhehi passehi* [sic] mit SN.[d] *gandhesu phassesu*).

Vgl. auch Mvu II. 366. 8 + 10[a] *rupehi atha śabdehi rasehi . . . gandhehi atha sparśehi*, und Mvu III. 289. 13 *rūpehi atha śabdehi sparśagandharasehi ca.*

Vgl. ferner oben MV. I. 22. 4 [2a] etc.

I. 22. 5 [1c] etc. (s. unter I. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2]) auch = SN. V. 4 [5] (1047) [c] = V. 8 [5] (1081) [f] (außerdem vgl. den nächsten, bzw. nächstnächsten Pāda beider SN.-Stellen *pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ* mit MV. I. 22. 4 [1c] *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ* und 5 [1d] . . . *Kassapa brūhi me taṃ*).

I. 22. 13[1] *Danto dantehi saha purāṇajaṭilehi vippamutto vippamuttehi* MV. I. 22. 13.
siṅgīnikkhasuvaṇṇo Rājagahaṃ pāvisi bhagavā ([b–d] u. [d] s. bes.).
= Nid.[284], wo aber *vippamutto* fehlt, nur v. l. C[v] *vippamutto vippamuttehi.*
= ParDīp. III. 22, wo nur *siṅganikkhasuvaṇṇo* von MV. abweicht.*
= Ap. in ParDīp. V. 59[19], wo *purāṇajaṭilehi ca* und *siṅginikkhasavaṇṇo* von MV. abweicht. (Über die Gestalt von ParDīp. IV. 13[b+c] s. unter MV. I. 22. 13[2]).

* Die Identität dieser Stelle mit MV. ist schon notiert von E. Hardy, Ap. III. 22.

I. 22. 13[1 b–d] etc. (s. I. 22. 13[1]) auch = I. 22. 13[2 b–d] etc. (s. dort) und I. 22. 13[3 b–d], und = [b–d] einer Sonder-G. von B in I. 22. 13.

I. 22. 13[1 d] etc. (s. I. 22. 13[1 b–d]) auch = I. 22. 13[4 d] etc. (s. dort) (Nid.[287 d] aber hat *Rājagaham* mit *m*).

I. 22. 13[2] *Mutto muttehi saha purāṇajaṭilehi* [b–d] = I. 22. 13[1 b–d]
= Nid.[285], wo Abweichung wie Nid.[284] (s. unter MV. I. 22. 13[1]).
= ParDīp. IV. 13, wo aber *purāṇajaṭilehi* (mit v. l. S_1 *pu°* *vippamuttehi*) *siṅgīnikkhasuvaṇṇo.**

* Die Identität dieser Stelle mit MV. a. a. O. schon notiert von E. Hardy Ap. IV. 13.

I. 22. 13[3] *Tiṇṇo tiṇṇehi saha purāṇajaṭilehi* [b–d] = I. 22. 13[1 b–d]
= Nid.[286], wo Abweichung wie Nid.[284] (s. unter MV. I. 22. 13[1]).

I. 22. 13[4] *Dasavāso* (so ABCE, *dasāvāso* D) *dasabalo*
dasadhammavidū dasabhi (so ACE, *dasahi* BD) *c' upeto*
so dasasataparivāro (so B, *°vārako* AC)
[d] = I. 22. 13[1 d] (s. dort).
= Nid.[287], wo aber *Dasāvāso,*
dasadhammavidū mit v. l. C[s] *°vidu, dasahi* im Text ohne v. l.,
so dasasataparivāro ohne v. l.,
[d] *Rājagaham* mit *m*.

I. 22. 14 *Yo dhīro sabbadhī* (so BD, *sabbadhi* AC) *danto*
buddho (so nach B, *suddho* AC) *appaṭipuggalo* ([b] s. auch bes.)
arahaṃ sugato loke ([c] s. auch besonders)
tassāhaṃ paricārako.

MV. I. 22. 14. = Nid.[288], wo *sabbadhī* ohne v. l., auch *buddho* ohne v. l., *paricārako* mit v. l. C[s] *parivārako.*

Vgl. auch Mvu III. 423. 19 + 20

Yo vīro dhṛtisaṃpanno
dhyāyī apratipudgalo (v. l. M °*puṅgavaḥ*, B °*puṃgalo*)
arhanto (B *arhan*, M *arhaṃ*) *sugato loke*
tasyāhaṃ paricārako ([d] auch = 424. 2[b]).

I. 22. 14[b] etc. (s. I. 22. 14) auch = S. v. 8. 5[2b] (I. 134) = Thīg.[185b] *buddho appaṭipuggalo* (in Thīg. mit v. l. P *appati°*).

I. 22. 14[c] etc. (s. I. 22. 14) auch = S. IV. 3. 5. 2[a] (I. 124). VII. 2. 3. 6[1a] (I. 175) = Thag.[185a]

Mvu III. 282. 2[a] *Arahāṃ sugato loke* = LV. XXIV[74a] *Arahan* sugato loke*

* WINDISCH Māra und Buddha 126 hat *Arhan* eingesetzt.

I. 23. 5 = 23. 10 *Ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha*
tesañ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo.

= Mvu III. 62. 8 + 9

Ye dharmā hetuprabhāvā hetun teṣāṃ tathāgato āha
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ

und III. 461. 15 + 16

Ye dharmā hetuprabhavā hetun teṣāṃ tathāgato (M °*taḥ*) *hy avadat*
teṣāṃ ca yo nirodho (*B* °*dha*, M °*dhaḥ*) *evaṃvādī mahāśramaṇaḥ.*

LV., Schluß-G.

Ye dharma hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ.

Auch inschriftlich ist diese G. belegt.

I. 24. 5 = I. 24. 6[1] etc. (s. unter I. 24. 6[1+2]).

I. 24. 6[1+2] = 7[1+2]

Āgato kho mahāsamaṇo Magadhānaṃ Giribbajaṃ ([b] s. auch bes.)
sabbe Sañjaye netvāna kaṃ su dāni nayissati (G.[1] auch = I. 24. 5).
Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā
dhammena nayamānānaṃ (B *neya°*, C *niya°*)
kā usuyyā vijānataṃ (G.[2] s. auch besonders).

Vgl. Mvu iii. 90. 13 + 14 + 16 + 17 **MV. i. 24. 6.**

[*Āgato* (B *āgamo*) *śramaṇo Gautamo Magadhānāṃ girivrajaṃ* (B °*rihvayaṃ*, M °*rigahvara*)

. . . .

. . . . *mahā* . . . .

. . . . *kā asūyā vijānato*].*

* In diesen beiden Strophen ist fast alles unsicher und das Meiste daher von mir ausgelassen. Senart hat sie aus der MV.-Stelle ergänzt. Mit Z. 13 ist vielleicht SN. iii. 1. 4 (408) a zu vergleichen *Agamā* (B^a1 *āg°*) *Rājagahaṃ Buddho Magadhānaṃ Giribbajaṃ* und also vielleicht *āgam°* zu halten? Da auch Mvu ii. 198. 3 b *Māgadhānāṃ girigahvare*, BC °*hvaye* steht, so ist auch *girivrajaṃ* nicht unbedenklich.

i. 24. 6 1 b = 7 1 b etc. (s. i. 24. 6 1 + 2) = SN. iii. 1 4 (408) a (s. vorige Anmerk.) (auch *āgato* in MV.a entspricht dem *Āgamā* von SN.a). Vgl. auch S. xv. 10. 6 2 d (ii. 185) *Magadhānaṃ** *giribbajo* (so S 1–3, °*bbaje* B, °*pabbaje* C) = It. 24 2 d *M° giribbaje* — Dīp. iv 40 b, *Māgadhānaṃ Giribbaje* Dīp. v 5 b.

* *Magadhānam* ist natürlich Druckfehler.

i. 24. 6 2 = 7 2 auch = S. iv. 3. 5. 20 (i. 127), wo aber in c *nīyamānānaṃ* mit v. l. S 1 *niyya* (Druckfehler für *niyya°* ?), S 2 *nīyya°*, BC *nayya°*, S i (Druckfehler für S 3 ?) *nīyyamānam* (Druckfehler für °*naṃ* ?), in d *usūyā* mit v. l. B *ussuyā*.

i. 24. 7 1 = i. 24. 6 1 etc., s. dort.

i. 24. 7 1 + 2 = i. 24. 6 1 + 2 etc., s. dort.

i. 24. 7 2 = i. 24. 6 2 etc., s. dort.

v. 1. 27 1–5 = A. vi. 55. 11 1–5 = Thag. 640–644.* 27 3–5 a. = KV. i. 2. 58 (i. 90).

* Die Entsprechung von Thag. und MV. ist schon von Oldenberg Thag. 65 notiert.

Im einzelnen:

v. 1. 27 1 *Nekkhammaṃ adhimuttassa pavivekañ ca cetaso*
avyāpajjhādhimuttassa upādānakkhayassa ca.

= A. vi. 55. 11 1, wo aber *Nekkhammam* mit v. l. Ph. *ni°*.

= Thag. 640, wo aber *Nekkhamme* nach D, mit v. l. ABC *nikkhame*, *abyāp°*.

v. 1. 27 2 *Taṇhakkhayādhimuttassa asammohañ ca cetaso*
disvā āyatanuppādaṃ sammā cittaṃ vimuccati. (d + 3 a s. a. b).

MV. v. 1. 27. = A. vi. 55. 11 [2] = Thag. [641], an beiden Stellen ohne jede Abweichung.

v. 1. 27 [2d] etc. (s. v. 1. 27 [2]) + [3a] etc. (s. v. 1. 27 [3])

= A. vi. 45. 3 [14d+15a] (iii. 354), ohne jede Abweichung, aber auch ohne die v. l. von MV. v. 1. 27 [3a]).

v. 1. 27 [3–5] etc. (s. oben v. 1. 27 [1–5]) auch = KV. i. 2. 58 [1–3] (i. 90). Im einzelnen:

v. 1. 27 [3] *Tassa sammāvimuttassa* (BC *°ādhimu°*) ([a] s. auch bes. unter v. 1. 27 [2d+3a])
santacittassa bhikkhuno (C *tādino*) ([b] s. auch bes.)
katassa paṭicayo n'atthi
karaṇīyañ ca na (A *°ṇiyañ ca na*, C *kariyaṃ na*, B *karaṇīyaṃ na*) *vijjati.*

= A. vi. 55. 11 [3], wo aber in [c] *paticayo*, in [d] *karaṇīyaṃ na*, die vv. ll. von MV. fehlen.

= Thag. [642], mit *paṭicayo*, *karaṇīyaṃ na*, ohne die vv. ll. von MV.

= KV. i. 2. 58 [1], mit *paṭicayo** (v. l. PS. *pati°*), *karaṇīyaṃ na.*

* Denn *paticayo* im Text ist doch wohl Druckfehler (oder *pati°* der v. l. ist Druckfehler für *paṭi°*).

v. 1. 27 [3b] etc. (s. v. 1. 27 [3]) auch = Dhp. [373b] (außerdem *sammā-* in MV. [3a] etc. und *sammā* in MV. [2d] zu vergl. mit *sammā* Dhp. [d]) = [b] einer G. in Visuddh. xx. Ud. iv. 9 [2b]. SN. iii. 12 [23] ([746]) [b]. Dutr. B 12 [b] = 14 [b] *śatacitasa bhikhuno.* Vgl. auch It. 94 [b] *netticchinnassa bhikkhuno*, da diese G. sicherlich zusammenhängt mit Ud. iv. 9 [2] und SN. iii. 12 [23] ([746]). Vgl. ferner wegen der Verwandtschaft mit MV. v. 1. 27 [3b] v. l. C den im B. häufig erscheinenden Pāda *santacittānaṃ tādinaṃ* iii [7d] etc.

v. 1. 27 [4a+b] etc. (s. v. 1. 27 [4]) auch = Dhp. [81a+b]
Selo yathā ekaghano (in 2. Ausg. B[r] *ekagghana*)
vātena na samīrati

(auch *evaṃ* am Anfang von [c] = *evaṃ* am Anfang von Dhp. [81c]) auch = Mil. 386 [1a+b] + Anfang *evaṃ* von [c] (ohne die v. l. von Dhp.). Auch = [a+b] einer G. in Visuddhim i.

v. 1. 27[4] *Selo yathā ekaghano vātena na samīrati* ([a+b] s. auch bes.) MV. v. 1. 27.
evaṃ rūpā rasā saddā gandhā phassā ca kevalā.
= A. VI. 55. 11[4], ohne Abweichung, aber v. l. M *evaṃ rūpā saddā gandhā rasā* . . .
= Thag. [643], ohne Abweichung.
= KV. I. 2. 58[2], ohne Abweichung, aber mit v. l. P °*ghaṇo*.
v. I. 27[5] *Iṭṭhā dhammā aniṭṭhā ca na pavedhenti tādino*
ṭhitaṃ cittaṃ vippamuttaṃ vayañ c'assānupassati.
= A. VI. 55. 11[5], wo aber *na ppavedhenti*,
v. l. MPh. *vippamuttaṃ ca*
= Thag. [644], wo ebenfalls *na ppavedhenti*,
in [c] *visaññuttaṃ*.
= KV. I. 2. 58[3], wo ebenfalls *na ppavedhenti*,
vippamuttaṃ vayaṃ c'°, v. l. PS_2 *vayaṃ p'*°.
v. 13. 10[a] etc. (s. v. 13. 10) auch = Thīg. [66a], wo aber die Mss. *ādinavaṃ* haben, ferner = Mvu II. 166. 6[a] *dṛṣṭvā ādīnavaṃ loke.*
v. 13. 10 *Disvā ādīnavaṃ loke* ([a] s. auch bes.) *ñatvā dhammaṃ nirūpadhi* ([b] s. auch bes.)
ariyo na ramati pāpe (C *kāme*) *sāsane ramati sucīti.*
= Ud. v. 6, ohne v. l., und mit *pāpe na* statt *sāsane*.*
v. 13. 10[b] etc. (s. v. 13. 10) vgl. auch A. III. 39. 2[3b] (I. 147) = v. 57. 8[3b] (III. 75) *ñatvā dhammaṃ nirūpadhiṃ.* Mvu III. 456. 22[b] *jñātvā dharmaṃ niropadhiṃ.*

* Auf die Entsprechung hat schon STEINTHAL, Ud 57 hingewiesen.

VI. 24. 6[1] *Yo saññatānaṃ paradattabhojinaṃ* (so nach A, °*datthabhojanaṃ* BC)
kālena sakkaccaṃ dadāti yāguṃ
das' assa ṭhānāni anuppavacchati (so BC, *anupavacchati* A)
āyuñ ca vaṇṇañ ca sukhaṃ balañ ca. ([d] s. auch besonders.)
Vgl. A. IV. 58. 3[a–d] (II. 64) = IV. 59. 2[a–d] (II. 64).
A. IV. 58. 3[a–d] *Yo saññatānaṃ paradattabhojinaṃ*
kālena sakkacca (BK *sakkaccaṃ*) *dadāti bhojanaṃ*
cattāri ṭhānāni anupavecchati (ST *annuppavecchati*)
āyuñ ca vaṇṇañ ca (BK *vaṇṇaṃ*) *sukhañ* (sic)* *balañ ca.*

MV. VI. 24. 6. In A. IV. 59. 2 abweichend: *sakkacca* ohne v. l., *anupavecchati* ohne v. l., *vaṇṇañ ca* ohne v. l., *sukhañ ca*.

* Offenbar Druckfehler entweder für *sukhañ ca* oder für *sukhaṃ*.

VI. 24. 6 [1d] etc. (s. VI. 24. 6 [1]) auch = VV. 32 [7c]) *āyuñ ca vaṇṇañ ca sukhaṃ balañ ca* = VV. 64 [32a] (v. 14 [32a]). An beiden Stellen ist nur von diesen vier Dingen die Rede wie in A., in VV. 32 [7b] ist außerdem *catubbhi ṭhānesu* (sic) zu vergl. mit A. *cattāri ṭhānāni*. Der Zusammenhang zwischen VV. und A. scheint hier also enger zu sein als zwischen VV. und MV.

VI. 24. 6 [3] *Tasmā hi yāguṃ alam eva dātuṃ**
niccaṃ manussena sukhatthikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyataṃ (B °*bhāgyatha*, AC °*bhagyataṃ*) *icchatā vā*.

= VV. 67 [6] (VI. 3 [7] in ParDīp. IV. 290)
*Tasmā hi phalaṃ alam eva dātuṃ**
niccaṃ manussena sukhatthikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyatam icchatā vā.

* *dātuṃ* in MV. und in der Textausgabe des VV. ist doch wohl Druckfehler.

VI. 28. 11 [1–3] + 13 + VI. 29. 2 [1+2] = D. XVI. 1. 31 [1–3] + 34 + XVI. 2.3 [1+2].
VI. 28. 11 [1–3] + 13 auch = Ud. VIII. 6.*

* Alle drei Entsprechungen schon notiert D. II. 84 und Ud. 85. Auf die Kongruenz von MV. und D. weist auch Oldenberg hin Vin. I. 384.

Im einzelnen:

VI. 28. 11 [1–3] *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
sīlavantettha bhojetvā saññate brahmacariye (v. l. B °*cāriye*) ([d] s. auch bes.)
Yā tattha devatā āsuṃ tāsaṃ dakkhiṇam ādise
tā pūjitā pūjayanti mānitā mānayanti naṃ
Tato naṃ anukampanti ([a] s. auch bes.) *mātā puttaṃ va orasaṃ* ([b] s. auch bes.)
devatānukampito poso sadā bhadrāni passati ([c+d] s. auch bes.).

= D. xvi. 1. 31 [1–3], wo aber in [1b] *paṇḍitajātiko* mit v. l. B[m] K °*yo* MV. vi. 28. 11.
[d] *brahmacārayo* mit v. l. S[d] K °*riyo*, B[m] °*riye*
[2a] *assu* mit v. l. B[m] K *āsuṃ* (gedruckt *āsum*)
[3a] *anukampanti* mit v. l. B[m] °*penti*.

= Ud. viii. 6 [1–3], wo in [1d] *brahmacariye*,
[2a] *āsuṃ*,
[3a] *anukampanti* mit v. l. A °*penti*

vi. 28. 11 [1d] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]) vgl. auch
J. 528 [56b] *saññate brahmacārayo*.
A. iv. 40. 3 [1d] (ii. 44) *saññatā brahmacariyā*.
A. iv. 61. 14 [1f] (ii. 68) *saññatā brahmacarayo* (v. l. BK °*cariyā*) (auch A. [1e] *sīlavanto*, 2 [a] *bhogaṃ*, 2 [b] *paṇḍito gharam āvasaṃ* anknüpfend an MV etc. [1e] u. [b]). An der damit identischen Stelle
A. v. 41. 7 [1f] (iii. 46) *saññatā brahmacāriyo*.
A. v. 35. 2 [1d] (iii. 41) *saññatā brahmacārayo*.
A. vi. 37. 3 [2d] (iii. 337) *saññatā brahmacārayo* (v. l. Ph °*cariyā*, MS. °*cārino*).
VV. 34 [11b] (iii. 6 [11b]) in ParDīp. iv. 151 *saññate brahmacāraye* (mit v. l. S_2 BM °*riye*), in der Textausgabe des VV. dagegen *saññate brahmacārino*.

vi. 28. 11 [3a] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]), vgl. auch J. 473 [12c] *tato naṃ anukampati* und ebenda [5c] *tato naṃ nānukampati*.

vi. 28. 11 [3b] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]) auch = D. xxxi [16d] (195). J. 360 [4d].

vi. 28. 11 [3c+d] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]) vgl. auch J. 545 Ms. B[d] Separat-G. [4c+d] (vi. 281) *mātānukampiko poso sadā bhadrāni passati* (außerdem hat vielleicht *Devate* in J. [a] Beziehung zu *devatā*° von MV. etc. [c]).

vi. 28. 13 = D. xvi. 1. 34 = Ud. viii. 6. 4 auch = Divy. iii [1] (56).*

vi. 28. 13 *Ye taranti aṇṇavaṃ saraṃ*
setuṃ katvāna vissajja (so DE, B *vessajja*, AC *visajja*) *pallalāni*
kullaṃ hi jano bandhati (so AC, B *jano pabandhanti*, E *jano pabandhati*, D *jano bandhati*)
tiṇṇā medhāvino janā.

MV. VI. 28. 13. — D. XVI. 1. 34, wo *katvāna*, mit v. l. B[m] *katvā*, und *visajja*,
jano pabandhati, mit v. l. S[c] *sambandhati*, K *kullaṃ jano ca bandhati*,
tiṇṇā mit v. l. B[m] *nittiṇṇā*, *janā* mit v. l. S[c] *jātā*.

= Ud. VIII. 6 [4], wo *visajja, kullañ hi*
kullañ hi jano bandhati mit v. l. A *va bandhati*, D *pabandhati*, alles übrige mit dem Text von MV. übereinstimmend.

= Divy. III [1] *Ye taranty arṇavaṃ saraḥ*
setuṃ kṛtvā visṛjya palvalāni (so die Mss. statt *palalāni* des Textes)
kolaṃ hi janāḥ prabandhitā
uttirṇā medhāvino janāḥ.

* Auf diese Entsprechung des Divy. mit D. XVI 1. 34 haben schon die Herausgeber des Divy 705 hingewiesen.

VI. 29. 2 [1+2] = D. XVI. 2. 3 [1+2] auch = S. LVI. 21. 5 [1+2] (v. 432).*

VI. 29. 2 [1+2] *Catunnaṃ ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ adassanā* ([b] s. auch bes.)
saṃsitaṃ (so E, *saṃhitaṃ* B, *saṃsaritaṃ* AC) *dīgham addhānaṃ* ([c] s. auch bes.)
tāsu tāsv eva jātisu ([d] s. auch bes.).
Tāni etāni diṭṭhāni bhavanetti samūhatā ([b] s. auch bes.)
ucchinnaṃ (B *acchinna*) *mūlaṃ dukkhassa*
n'atthi dāni punabbhavo ([d] s. auch bes.).

= D. XVI. 2. 3 [1+2], wo *saṃsitaṃ* mit v. l. B[m] K *saṃsaritaṃ*,
tāsu tās' eva mit v. l. B[m] K *tāsv eva*,
bhavanetti mit v. l. S[d] *bhagavanteti*, S[t] *bhavanteti*,
ucchinnaṃ mit v. l. SS *ucchinna*-

= S. LVI. 21. 5 [1+2], wo aber *Catunnam*, *yathābhūtam*,**
saṃsitam (sic, natürlich Druckfehler für °*taṃ*) mit v. l. S [1] *saṃsatam* (sic), S [3] *samsaraṃ* (sic), B [2] *saṃsaritaṃ*.**
tāsu tāsv eva,

Yāni (mit v. l. S [1—3] *tāni*) *etāni*, MV. IV. 29. 2.
ucchinnaṃ mit v. l. S [1—3] *ucchinna-*.

* Alle drei Parallelen auch notiert D II 91.

** Die meisten dieser *m* an Stelle zu erwartender oder an den Parallelstellen belegter *ṃ* sind sicher, resp. vielleicht Druckfehler.

VI. 29. 2 [1b] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]) vgl. auch Thag. [662d] *yathābhūtaṃ adassino*. S. zu SN. I. 11 [2] ([194]) [d], *ZDMG* LXIII. 58.

Zu VI. 29. 2 [1c]: S LVI. 21. 5 [1c] v. l. S [3] = Thag. [215a] *Saṃsaraṃ dīgham addhānaṃ* (und zu . . . *ariyasaccānaṃ* . . . *adassanā* vgl. Thag. [215c] *apassaṃ ariyasaccāni*) und = Nid. [252c] (J. I. 44).

VI. 29. 2 [1d] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]), vgl. Abhidharmakośavyākhyā, Kap. IV, Fol. 307 des Ms. der Soc. Asiatique *tāsu tāsūpapattiṣu* (Mitteilung von DE LA VALLEE POUSSIN).

VI. 29. 2 [2b] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]) auch = M. 86 [16d] (II. 105) = Thag. [881d] (vgl. außerdem *diṭṭhāni* in MV. etc. [a] mit *passa* M [c] = Thag. [c]). Thag. [135d. 604d] (außerdem [135b] *vusitaṃ jinasāsanaṃ* vgl. [604b] *kataṃ buddhassa sāsanaṃ*, und [136 = 605]). Thīg. [11f]. Ap. in ParDīp. V. 18 [30d] (diese ganze G. = Thag. [604] und die nächste analog Thag. [605]). Thag. [604] außerdem = [656 687 792 891 918 1016. 1050. 1088. 1185]. Vgl. auch Mvu II. 307. 12 [b] *bhavanetrīṃ samāhitaḥ* (vgl außerdem Thag. [135c] . . *jāla°* mit Mvu [12a] *jālinīṃ*).

VI. 29. 2 [2d] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]) und Parallelen s. unter SN. I. 9 [11] ([163]) [d], *ZDMG* LXIII. 48

VI. 35. 8 [1+2] = SN. III. 7 [21+22] ([568+569])* und vgl. Mvu III. 426. 7—11.

VI. 35. 8 [1+2] *Aggihuttamukhā yaññā sāvatthi* (so alle drei Mss.) *chandaso mukhaṃ*
rājā mukhaṃ manussānaṃ nadīnaṃ sāgaro mukhaṃ.
Nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ ([1d+2a+b] s. auch bes.)
puññaṃ ākaṅkhamānānaṃ ([c] s. auch bes.)
saṃgho ve jayataṃ (so B, *ve yajataṃ* C, *veya etaṃ* A) *mukhaṃ*.

= SN. III. 7 [21+22] ([568+569]), wo aber *Aggihuttamukhā* mit v. l. B[ai] *°huttaṃ mukhaṃ*,

MV. vi. 35. 8. *Sāvittī*,

tapatam mit v. l. B[ai] *°taṃ*,

ākaṃkhamānānaṃ,

saṃgho ve yajatam mit v. l. B[ai] *va yajataṃ*.

Vgl. Mvu iii. 426. 7—11

Agnihotramukhā yajñā sāvitrī chandasāṃ mukhaṃ
rājā mukhaṃ manuṣyāṇāṃ nadīnāṃ sāgaro mukhaṃ.
Nakṣatrāṇāṃ candro mukhaṃ
āditye tapasāṃ ūrdhvaṃ tiryag adhas tapasvatāṃ
sadevakasya lokasya saṃbuddho vadatāṃ varo.

* Die Entsprechung von MV. und SN. ist schon notiert von Fausböll, SN. xviii und in SBE. xvii. 134, Anm. 4.

vi. 35. 8 1d+2a+b etc. (s. vi. 35. 8 1+2) und bes. Mvu iii. 426. 8 b—11 vgl. auch S. ii. 3. 10. 10 1d+2 (i. 67) *ādicco aghagāminaṃ*

*Samuddo udadhīnaṃ** (B *samuddodhadinaṃ*) *seṭṭho*
*nakkhattānaṃ** *va candimā*
*sadevakassa lokassa buddho aggo pavuccati.***

Zu S. ii. 3. 10. 10 2b vgl. auch Mvu ii. 196. 13 b *nakṣatrair iva candramāḥ*.

* Von Feer falsch * *m* gedruckt.

** Auf die Entsprechung mit MV. ist schon von Feer hingewiesen

vi. 35. 8 2c etc. (s. vi. 35. 8 1+2) vgl. auch S. i. 4. 2. 3 c (i. 18) = i. 4. 3. 3 2c (i. 20) *puññam ākaṅkhamānena*.

x. 3 1—10 = M. 128 1—10 (iii. 154) = J. 428 1—10.*

* Alle drei Parallelen schon notiert M. iii. 153, MV. und J auch J. iii. 488.

Im einzelnen:

x. 3 1 *Puthusaddo samajano na bālo koci maññatha*
saṃghasmiṃ bhijjamānasmiṃ n'aññaṃ bhiyyo amaññaruṃ.

M. 128 1, wo Buddhagh.s Papañcasūdanī in a *sampajāno* gibt, und in b *maññetha*,

in d Text *nāññaṃ* und, mit Buddh., *amaññaruṃ*, wozu v. l. S[i] S[ky] *amaññatha*.

J. 428 1, wo *nāññaṃ*. alles übrige = MV.

x. 3 2 *Parimuṭṭhā paṇḍitā bhāsā vācāgocarabhāṇino*
yāv' icchanti mukhāyāmaṃ yena nītā na taṃ vidū.

= M. 128 [2], wo aber *vācā gocara°* gedruckt. MV x. 3.

= J. 428 [2], wo aber *paṇḍitābhāsā vācāgocara bhāṇino* gedruckt.

Ferner = Ud. v. 9, ohne Abweichung von MV.*

* STEINTHAL hat schon die Entsprechung mit MV. notiert in Ud. 61.

x. 3 [3–5] außer = M. 128 [3–5]. J. 428 [3–5] auch = J. 371 [4–6].

x. 3 [3–6] außer = M. 128 [3–6]. J. 428 [3–6] auch = Dhp. [3–6].*

* Die Parallele zwischen Dhp., MV. und J. 371 und 428 hat schon FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 2 und J. III. 212 und 488 notiert, die zwischen MV. und Dhp. auch RHYS DAVIDS-OLDENBERG SBE. XVII. 307.

Im einzelnen:

x. 3 [3a] etc. (s. x. 3 [3a+b] und x. 3 [3]) auch = Rs. 14.

x. 3 [3a+b] etc. (s. x. 3 [3]) auch = x. 3 [4a+b] etc. (s. x. 3 [4]).

Auch Zitat im Komm. zu Kacc.

x. 3 [3] *Akkocchi maṃ avadhi maṃ* ([a] s. auch bes.)

ajini maṃ ahāsi me ([a+b] s. auch bes.)

ye (so BDE, *yeva* A, *ye ca* C) *taṃ upanayhanti* (so AD, *upaneyhanti* CE, *nayhanti* B)

veraṃ tesaṃ na sammati.

= M. 128 [3], wo in [c] *ye* nach S^{ky} Buddh. mit v. l. S^{i} *ye ca,* und *upanayhanti* ohne v. l.

= Dhp. 3, wo in [c] *ye* mit v. l. B^{1} S^{k} *ye ca, upanayihanti* in der 1. und 2. Ausg., in letzterer nach C^{k2} C^{k1} und dem Kommentar, mit v. l. C^{k3} B^{1} S^{k} *upanayhanti.* Die Version in der DhpA. 22 hat *ye taṃ upanayhanti.*

J. 371 [4], wo in [c] *ye* mit v. l. B^{id} *ye ca, upanayhanti* mit v. l. B^{d} *upaneyyanti.*

J. 428 [3], wo in [c] *ye* mit v. l. B^{df} *ye ca, upanayhanti.*

x. 3 [4]: [a+b] = [3a+b] etc. (s. dort).

ye taṃ na upanayhanti veraṃ tes' ūpasammati.

= M. 128 [4], wo *ye taṃ na upanayhanti* nach S^{ky}, und dazu v. l. Si *ye ca taṃ* (gedruckt *tam*) *na up°.*

= Dhp. [4], wo *ye taṃ na upanayhanti* in der 1. Ausg. mit v. l. A *na vupanayhanti,* in der 2. Ausg. mit v. l B^{1} *ye ca taṃ nupanayhanti,* S^{k} *ye ca taṃ nūpanayhanti:*

veraṃ in der 2. Ausg. mit v. l. B^{r} *veran.*

MV. x. 3. = J. 371 [5], wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B[d] *upaneyyanti.*

= J. 428 [4], wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B[d f] *ye ca taṃ.*

x. 3 [5] *Na hi verena verāni sammant' idha kudācanaṃ*
averena ca sammanti esa dhammo sanantano ([d] s. a. b.).

= M. 128 [5], wo aber *sammantīdha* mit v. l. Si *sammant' idha*

= Dhp. [5], wo aber *sammant' idha* mit v. l. °*tīdha*, in der 1. Ausg. v. l. C, in der 2. v. l. C[k 2] B[r] S[k].

= J. 371 [6], wo aber *sammantīdha*

J. 428 [5], wo *sammant' idha* mit v. l. C[k] °*tīdha.*

x. 3 [5 d] etc. (s. x. 3 [5]) auch = S. I. 4. 2. 5 [1 d] (I. 18). VIII. 5. 9 [3 b] (I. 189) = SN. III. 3 [4] ([453]) [b] = Thag. [1229 b]. Ferner J. 545 [113 d] (VI. 288). J. 547 [522 d] (VI. 528). Auch = Mhb. III. 2 [56 d] und noch öfter in der Skr.-Literatur *eṣa dharmaḥ sanātanaḥ.*

x. 3 [6 a] etc. (s. x. 3 [6]) vgl. auch SN. I. 7 [17] ([132]) [b] *parañ* (B[ai] *pare*) *ca-m-avajānati* SN. III. 2 [14] ([438]) [d] *pare ca avajānati* (B[ai] °*jānāti*).

x. 3 [6] *Pare ca na* (so B, *pare na ca* AC) *vijānanti* ([a] s. a. b.)
mayam ettha yamāmase
ye ca tattha vijānanti
tato sammanti medhagā.

= M. 128 [6], wo *yamāmase* (nach S[ky] Buddh.) als v. l. Si *yamāmhase* neben sich hat.

Dhp. [6], keine Abweichung von MV.

= J. 428 [6], keine Abweichung von MV.

Thag. [275], wo v. l. D *Pare va na vij*°.

= Thag. [498], keine Abweichung von MV.*

* Thag. [275] = [498] = MV. = Dhp schon notiert von Oldenberg Thag. 33 und Fausböll Dhp. 2. Ausg. 3.

x. 3 [7] *Aṭṭhicchinnā* (so ACE, °*cchiddā* B, °*cchidā* D) *pāṇaharā*
gavāssadhanahārino (so BDE, *gavassa*° AC)
raṭṭhaṃ vilumpamānānaṃ
tesam pi hoti saṃgati
kasmā tumhākaṃ no siyā.

= M. 128 [7], wo aber *Atthicchidā* und neben *pāṇaharā* (nach MV. x. 3.
S^{ky} und korrigiertem Si) die v. l. Si und S^k vor der Korrektur *pānā harā*,

gavāssa° ohne v. l.,*

tumhāka mit v. l. Si *tumhākaṃ*.

* *ratthaṃ* ist doch gewiß nur Druckfehler.

= J. 428 [7], wo aber *Atthicchiddā pāṇaharā* mit v. l. B^{df} *aṭhicchinnā*,

gavāssa° ohne v. l.,

tesaṃ,

tumhāka mit v. l. B^{df} *°kaṃ*.

* x. 3 [8–9] etc. (s. x. 3 [8–10]) auch fast ganz = SN. I. 3 [11+12] ([45+46]) = N [c] XVIII [46] (264) = [47] (265) + [48] (265) = [49] (266). S. *ZDMG* LXIII. 31.

x. 3 [8–10] außer = M. 128 [8–10] = J. 428 [8–10] auch = Dhp. [328–330].*

Im einzelnen:

x. 3 [8+9] etc. s. *ZDMG* a. a. O.*

x. 3 [10] *Ekassa caritaṃ seyyo*

n'atthi bāle sahāyatā (so B, *sahāyakā* AC) ([b] s. bes.)

eko care na ca pāpāni kayirā (so A, *kavirā* C, *kerā* B)

appossukko mātaṅgaraññe va nāgo (so A, *°rañño* BC).

([c+d] s. auch bes.)

= M. 128 [10], wo *sahāyatā* ohne v. l.,

auch *kayirā* und *mātaṅg' araññe* ohne v. l.**

= Dhp. [330], wo in 1. Ausg. *sahāyatā* ohne v. l., in 2. Ausg. aber *sahāyitā*,

*kayirā**** nur in 1. Ausg. mit v. l. C *kairā*,

in 1. Ausg. *mātaṅgarañño va nāgo* mit v. l. B *°raṃño va nāṅgo*, C *nāṅgo*.

= J. 428 [10], wo *sahāyatā* und *kayirā* ohne v. l.,

mātaṅg' araññe mit v. l. C^k *°rañño*.

Vgl. auch Dhp. [61] *Carañ ce nādhigaccheyya* = Thag. [320 c]

seyyaṃ sadisam attano

ekacariyaṃ† *daḷhaṃ kayirā****

n'atthi bāle sahāyatā.††

MV. x. 3. c = SN. IV. 7 7 (821) c.

* MV. = Dhp. = J. auch von FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. S. 73 notiert, und MV. = Dhp. und = SN. von RHYS DAVIDS-OLDENBERG SBE. XVII. 307.

** *mātaṅg'* in M. ist natürlich Druckfehler.

*** In der 2. Ausg. hat FAUSBÖLL *kayrā* eingesetzt, dessen Nichtberechtigung schon durch die übrigen Parallelstellen erwiesen wird.

† FAUSBÖLL hat in der 2. Ausg. gegen die Mss. *ekacaryaṃ* eingesetzt.

†† Auf diese Parallele hat schon FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. p. 15 und 74 hingewiesen.

x. 3 10 b etc. (s. x. 3 10) vgl. auch

J. 502 3 b *n'atthi baddhe* (v. l. Bd *bhante*) *sahāyatā* (Ck °*nā*, Bd °*kā*) (außerdem durch das unmittelbar vorangehende *seṭṭha* noch verknüpft mit *seyyo* von MV. x. 3 10 a etc.).

J. 533 1 d *n'atthi bandhe* (so alle vier Mss.) *sahāyatā* (außerdem durch *Sumukha* in a und *pakkamanti* in b angeknüpft an J. 502 1 d 3 d *Sumukha pakkama* und 1 a *pakkamanti*).

x. 3 10 c + d etc. (s. x. 3 10) vgl. auch SN. I. 3 9 (43) c + d, s. *ZDMG* LXIII. 31.

x. 4. 7 *Evaṃ nāgassa nāgena īsādantassa hatthino*
sameti cittaṃ cittena yad eko ramati vane.

= Ud. IV. 5 *Etaṃ* (so AC, D *evaṃ*, B *e*) *nāgassa nāgena īsādantassa hatthino*
sameti cittaṃ cittena yaṃ eko ramatī vane.

* Die Entsprechung hat schon STEINTHAL Ud. p. 41 notiert.

x. 6. 3 5 a *Sagāravo vuḍḍhataresu bhikkhusu* = 10 a.

Vinayapiṭaka Bd. II (Cullavagga).

v. 6 1—5 A. IV. 67. 3 1—5 (II. 72 f.) = J. 203 1—5. Zu 1—4 vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī ed. S. v. OLDENBURG, Zapiski Vostočnago Otdělenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva Bd. XI (1897—98), p. 221 f. = Bower Ms., Stück C, ed. HOERNLE Ind. Ant. XXI. 349—369.* Vgl. auch die Gāruḍa-Upaniṣad.

* CV. = J. hat schon OLDENBERG festgestellt Vin. II. 316 und SBE. XX. 75. Anmerk. 4 (vgl. auch p 77. Anm. 2), A. = CV. und J. MORRIS A. II. 72. Ver-

gleichung von J. 203 [1] mit dem Mingai (Bower) Ms. von MORRIS JPTS. 1891 bis 1893, p. 65 f. Vgl. auch HOERNLE a. a. O. K. WATANABE JRAS. 1907, p. 261 bis 266 hat diese Partie des Bower Ms. mit den chinesischen Übersetzungen der Mahāmāyūrīvidyārājñī verglichen und in Teil III der Pañcarakṣā nachgewiesen. CV. v. 6.

Im einzelnen:

v. 6 [1] *Virūpakkhehi me mettaṃ mettaṃ Erāpathehi me*
Chabyāputtehi me mettaṃ mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.

= A. IV. 67. 3 [1] *Virūpakkehi me m° m° E° me*
Chabyaputtehi me mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.

= J. 203 [1] *Virūpakkhehi me m° m° e° me*
chabbyāputtehi (B[i] *chapyā°*) *me mettaṃ*
mettaṃ kaṇhāgotamakehi ca.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zap. XI. 221. Z. 14 + 15 + 22 [b]
Maitrī me Dhṛtarāṣṭreṣu maitrī Airāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇagautamakeṣu ca
. . . . *maitrī Cchitvāsutena ca* (v. l. *maitri*
Chibbāsutena ca).

Bower Ms. Stück C Bl. 3 Obv. Z. 2 + 3 + 6
Maitrī me Dhritarāṣṭreṣu maitrī Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca
. . . . *maitrī Cchibbasutena ca.*

Bower Ms. Bl. 3 Vorderseite Z. 2 + Z. 3 + Z. 6
Maitrī me Dhritarāṣṭreṣu maitrī Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca.
. . . . *maitrī Cchibbasutena ca.*

Und vgl. zu Mahāmāyūrī Vidyārājñī a. a. O:		und Bower Ms. ‚C' a. a. O., und Bl. 3 Obv.:	
221. Z. 16	*maitrī Vāsukinā ca me*	Z. 3—4	*maitrī Vāsukinā m'api.*
21	*Takṣakena Anantena*	5	*Takṣakena Anaṃtena.*
24	*Kālako*	Rev. Z. 1	*Kālako.*
25	*Puṇḍarīko diśam patiḥ*	ebenda	*Puṇḍarīko diśāṃ patiḥ.*
26	*Karkoṭakaḥ Śaṅkhapālaḥ Kambalāśvatarāv ubhau*	1/2	*Karkoṭaka Saṃkhapādaḥ. Kaṃbal-Āśvatarāv ubhau.*
29	*uragādhipena Kālena*	3	*ugāti.ena Kālena.*

CV. v. 6. 222. Z. 2 *Kolakena* Rev. Z. 4 *Kolakena.*
3 *Elapatreṇa* *Elapatreṇa.*

Gāruḍa-Up. § 2 (in Webers Ausg. Ind. Stud. xvii. 163):

Yady Anaṃtakadūtas tvaṃ yadi vā 'naṃtakaḥ svayaṃ saṃcarati saṃcarati,
yadi Vāsukidūtas tvaṃ yadi vā Vāsukiḥ svayaṃ,
yadi Takṣakadūtas tvaṃ yadi vā Takṣakaḥ svayaṃ,
yadi Karkoṭakadūtas tvaṃ yadi vā Karkoṭakaḥ svayaṃ,
yadi Śaṃkhapulīkadūtas tvaṃ yadi vā Śaṃkhapulīkaḥ svayaṃ,
yadi Padmakadūtas tvaṃ yadi vā Padmakaḥ svayaṃ, . . .
yady Elāpatrakadūtas tvaṃ yadi vai 'lāpatrakaḥ svayaṃ,
yadi Kālikadūtas tvaṃ yadi vā Kālikaḥ svayaṃ,
yadi Kulīkadūtas tvaṃ yadi vā Kulīkaḥ svayaṃ,
yadi Kaṃbalāśvataradūtas tvaṃ yadi vā Kaṃbalāśvataraḥ svayaṃ.

v. 6 [2] *Apādakehi me mettaṃ mettaṃ dvipādakehi me*
catuppadehi me mettaṃ mettaṃ bahuppadehi me.

= A. iv. 67. 3 [2], wo nur *dipādakehi* abweicht.

— J. 203 [2], wo nur *dipādakehi* mit v. l. B[i] *dvipātakehi* abweicht.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zap. xi. 222. Z. 9 + 10
Apādakeṣu me maitrī maitrī me dvipadeṣu ca
catuṣpadeṣu me maitrī maitrī bahupadeṣu ca.

Bower Ms. ‚C' Bl. 3 Rev. Z. 6 + Bl. 4 Obv. Z. 1
Apādeṣu me maitrī mai(tr)ī [m]e (d)[v]i[pad]e[ṣu ca]
[catuṣpa]deṣu me maitrī maitrī bahupadeṣu ca.

v. 6 [3] *Mā maṃ apādako hiṃsi mā maṃ hiṃsi dvipādako*
mā maṃ catuppado hiṃsi mā maṃ hiṃsi bahuppado.

= A. iv. 67. 3 [3], wo nur *dipādako* abweicht.

J. 203 [3], wo nur *dipādako*, mit v. l. B[i] *dvipā°*, abweicht.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidy., Zap. xi. 222. Z. 11 + 12
Mā me apādakā hiṃsyur mā me hiṃsyur dvipādakāḥ
mā me catuṣpadā hiṃsyur mā me hiṃsyur bahupādakāḥ.

Bower Ms. ‚C' Bl. 4 Obv. Z. 1 + 2
Mā me apādak(o) h(iṃ)si mā (m)[e hiṃsi d]v[ipādakaḥ]
[mā me catuṣpado hiṃsi na] ca me bahupādakaḥ.

v. 6 [4] *Sabbe sattā sabbe pāṇā sabbe bhūtā ca kevalā* CV. v. 6.
sabbe bhadrāni passantu mā kiñci pāpam āgamā.
= A. IV. 67. 3 [4], wo aber in [d] *mā kañci* mit v. l. BK *kiñci.*
= J. 203 [4], wo ebenfalls in [d] *mā kañci* mit v. l. B[i] *kiñci.*
Vgl. Mahāmāyūrī Vidy., Zap. XI. 222. Z. 16 + 18
Sarve sattvāḥ sarve prāṇāḥ sarve bhūtāś ca kevalāḥ
sarve bhadrāṇi paśyantu mā kāścit pāpam āgamat.
Vgl. Bower Ms. ‚C' Bl. 4 Obv. Z. 3/4
sa[r]vv[e] bhadrāṇi paśyaṃtu mā kaś-ca pāpam ācare.

v. 6 [5]* *Katā me rakkhā katā me parittā*
paṭikkamantu bhūtāni
so 'haṃ namo bhagavato
namo sattannaṃ sammāsambuddhānaṃ.
= A. IV. 67. 3 [5]*, ohne Abweichung.
= J. 203 [5], ohne Abweichung.

* In CV. und A. als Prosa gedruckt, aber das Stück macht metrischen Eindruck (11 + 8 + 8 + 11 Silben) und ist außerdem im J. ausdrücklich als ‚Gāthā' bezeichnet.

VI. 1. 5 [1–5] = VI. 9. 2 [1–5] = Nid. [294–298] (J. I. 93 f.) Sum. I. 304.*

* Alle vier Stellen schon verglichen Sum. a a. O. Auf die Identität beider CV.-Stellen mit Nid. haben auch RHYS DAVIDS-OLDENBERG hingewiesen SBE. XX. 159.

Im einzelnen:

VI. 1. 5 [1] *Sītaṃ uṇhaṃ paṭihanti tato vāḷamigāni ca*
siriṃsape ca makase ca sisire cāpi vuṭṭhiyo.
= VI. 9. 2 [1], ohne Abweichung.
= Nid. [294], wo *vāḷamigāni* mit v. l. C[s] *vāla°*.
= Sum. I. 304 [1], wo aber *Sitaṃ* (Druckfehler ?).

VI. 1. 5 [2a] etc. (s. VI. 1. 5 [2]) vgl. auch J. 532 [4a] *Tato vātātāpe ghore.* 532 [78a] *Tato vātātape ghore.*

VI. 1. 5 [2] *Tato vātātapo ghoro* ([a] s. auch bes.) *sañjāto paṭihaññati*
leṇatthañ ca sukhatthañ ca jhāyituñ ca vipassituṃ
vihāradānaṃ saṃghassa aggaṃ buddhena vaṇṇitaṃ.
VI. 9. 2 [2], ohne Abweichung.

CV. vi. 1. 5. — Nid. [295], wo aber *vātātape ghore sañjāte paṭihaññati* (mit v. l. C[s] *saṃjāte paṭihaṃñati*),

leṇatthañ.

= Sum. i. 304 [2], wo *leṇatthañ.**

* *sukhatthan* und *samghassa* sind natürlich nur Druckfehler.

vi. 1. 5 [3a] etc. = Sāsanav. p. 10 [2a]. 53 [2a].

vi. 1. 5 [3a+b] etc. (s. vi. 1. 5 [3]) auch = M. 143 [3a+b] (iii. 262) = S. i. 5. 8 [3a+b] (i. 34) = ii. 2. 10. 1 [3a+b] (i. 55) — 5 [3a+b] (i. 55). iii. 1. 1. 13 [a+b] (i. 70). iii. 3. 5. 15 [4a+b] (i. 102). J. 493 [22a+b]. Mil. 420 [3a+b]. (In M. bis S. ii. 2. 10. 5 [3a+b] sind vier Gāthās identisch.)

vi. 1. 5 [3] *Tasmā hi paṇḍito poso sampassaṃ attham attano* ([a], [a+b] und [b] s. auch besonders)

vihāre kāraye ramme vāsayettha bahussute ([c+d] s. auch b.).

= vi. 9. 2 [3].

— Nid. [296], wo *vāsay' ettha b°* gedruckt.

— Sum. i. 304 [3], wo ebenso *vāsay' ettha b°* (*rāmme* ist wohl Druckfehler).

vi. 1. 5 [3b] etc. (s. vi. 1. 5 [3a+b] und vi. 1. 5 [3]) auch

= S. xi. 3. 2. 10 [2d] (i. 238). J. 168 [2d] (wo v. l. K *samphassaṃ* und wo beide Mss. *attam* haben). J. 462 [2d].

vi. 1. 5 [3c+d] etc. (s. vi. 1. 5 [3]) auch = Mil. 211 ff.,* wo *vāsay' ettha* gedruckt. Vgl. ferner S. iii. 3. 4. 17 [3a+b] (i. 100), s. nächste Parallele.

vi. 1. 5 [3c+d] etc. (s. vi. 1. 5 [3]) + vi. 1. 5 [4] etc. (s. dieses) vgl. auch S. iii. 3. 4. 17 [3a+b] (i. 100)

Kāraye assame ramme vāsayettha bahussute

+ [4] *Annaṃ pānaṃ*** *khādaniyaṃ vattha-senāsanāni ca*
dadeyya ujubhūtesu vippasannena cetasā.

* Auch SBE. xx. 160 schon verglichen.

** *pānam* kann natürlich nur Druckfehler sein.

vi. 1. 5 [4a] etc. (s. vi. 1. 5 [4a+b] und vi. 1. 5 [4]) = [a] von vier G.s in Visuddh. xi *Annam pānaṃ khādaniyaṃ.*

vi. 1. 5 [4a+b] etc. (s. vi. 1. 5 [4] und vgl. vi. 1. 5 [3c+d] etc. + vi. 1. 5 [4] etc., vgl. ferner vi. 1. 5 [4a+b+d] etc.) vgl. auch

PV. II. 4 $^{9c+d}$ *annaṃ pānaṃ* khādanīyaṃ vatthaṃ senāsanāni ca* CV. VI. 1. 5.
(ParDīp. III. 91 abweichend *vutthaṃ*).

PV. II. 9 $^{32c+d}$ *annapānaṃ khādanīyaṃ vatthasenāsanāni ca* (ParDīp. III. 125 *a° khādaniyaṃ vatthas° ca*).

PV. IV. 1 $^{85e+f}$ *annapānaṃ khādanīyaṃ vatthaṃ senāsanāni ca* (ParDīp. III. 239 $^{85c+d}$ *a° khādaniyaṃ vatthaṃ* [nach S_2, alle andern Mss. *°a*] *s° ca*).

Ap. in ParDīp. v. 48 $^{13a+b}$ *Annapānaṃ khādanīyaṃ vatthasenāsanāni ca.*

PV. II. 9 $^{26a+b}$ *Dassāmi annapānañ ca vatthasenāsanāni ca* (ParDīp. III. 119 $^{25a+b}$ *Dassāmi annapānañ* [MCDB *Dassām' anna°*] *ca v° ca*).

PV. II. 9 $^{34a+b}$ *Dassām' annañ ca pānañ ca vatthaṃ senāsanāni ca* (= ParDīp. III. 126 $^{34a+b}$**).

J. 546 $^{61a+b}$ (VI. 378) *Haraṃ annañ ca pānañ ca vatthasenāsanāni ca.*

J. 547 $^{36a+b}$ *Annapānañ ca yo* (B^b *so*) *dajjā vatthasenāsanāni ca.*

Dīp. XV $^{3a+b}$ *Tappema annapānena vatthasenāsanena ca.*

Mvu III. 44. 20 *tarpito annapānena vastraśayyāsanena ca.*

Av. XXXVI $^{2e+f}$ *athavā annapānena vastraśayyāsanena ca* (welche Stelle aber eigentlich Pāli *Annena atha pānena vatthena sayanena ca* A. III. 31 $^{2a+b}$ etc. entspricht).

* *pānam* ist offenbar Druckfehler.
** Die einzige Abweichung *senāsenāni* ist doch wohl nur Druckfehler.

VI. 1. 5 ^{4} *Tesaṃ annañ ca pānañ ca vatthasenāsanāni ca* (^{a} und $^{a+b}$ s. oben auch besonders)
dadeyya ujubhūtesu vippasannena cetasā ($^{a+b+d}$, $^{c+d}$ und ^{d} s. auch besonders) (VI. 1. 5 ^{4} vgl. auch VI. 1. 5 $^{3c+d}$ etc. + ^{4}).

VI. 9. 2 ^{4}.

— Nid. ^{297}.

Sum. I. 304 ^{4}.

Vgl. PV. IV. 1 $^{80c+d+81a+b}$ (= ParDīp. III. 239 $^{79c-f}$).
annapānaṃ khādanīyaṃ (ParDīp. *°iyaṃ*)

CV. VI. 1. 5. *vattham̧* (in ParDīp. alle Mss. außer S_2 *vattha*) *senāsanāni ca dadāhi ujubhūtesu vippasannena cetasā.*

VI. 1. 5 $^{4a+b+d}$ etc. (s. VI. 1. 5 ^{4} (vgl. auch PV. II. 9 $^{36a+b+d}$ *Adā annañ ca pānañ ca vatthasenāsanāni ca vippasannena cetasā* (= ParDīp. III. 126 $^{36a+b+d}$).

VI. 1. 5 $^{4c+d}$ etc. (s. VI. 1. 5 ^{4} und VI. 1. 5 $^{3c+d}$ etc. + ^{4}) vgl. auch

VV. 43 $^{6c+d}$ (IV. 5 $^{6c+d}$) *adāsim̧* (in ParDīp. IV. 186 S_2 °*si*) *ujubhūtasmim̧* (in ParDīp. v. l. M °*tesu*) *vipp*° *c*°.

VV. 19 $^{6c+d}$ (II. 2 $^{6c+d}$) *adāsim̧ ujubhūtesu vippasannena cetasā* (in ParDīp. IV. 98 *adāsim̧* mit v. l. S_2 °*si*).

= 22 $^{5c+d}$ (II. 5 $^{5c+d}$, in ParDīp. IV. 112 mit v. l. S_2 °*si*).

= 23 $^{6c+d}$ (II. 6 $^{6c+d}$).

= 24 $^{6c+d}$ (II. 7 $^{6c+d}$).

= 25 $^{6c+d}$ (II. 8 $^{6c+d}$).

= 26 $^{6c+d}$ (II. 9 $^{6c+d}$).

= 37 $^{6c+d}$ (III. 9 $^{6c+d}$, in ParDīp. IV. 171 mit v. l. S_2 °*sī*).

PV. I. 10 $^{10c+d}$ *adāsim̧ ujubhūtassa vippasannena cetasā* (= ParDīp. III. 51).

J. 541 $^{91e+f}$ = $^{122a+b}$ = $^{131a+b}$ = $^{138a+b}$ *adāsi ujubhūtesu vippasannena cetasā.*

VI. 1. 5 ^{4d} etc. (s. VI. 1. 5 ^{4}, VI. 1. 5. $^{4c+d}$ und VI. 1. 5 $^{4a+b+d}$) auch

= S. I. 5. 3 ^{2b} (I. 32) (wo in ^{a} *dadanti* und in $^{1a\,d}$ und ^{2c} *annam̧*).

= Dhp. ^{79b}.

= It. 26 ^{2b} (wo in ^{c} *dajjum̧*, v. l. C *dajjam̧*, B *dajja*, folgt).

= VV. 47 ^{5b} (IV. 9 ^{5b} in ParDīp. IV. 200).

= VV. 52 ^{22d} (V. 2 ^{20d} in ParDīp. IV. 228).

= VV. 78 ^{11d} (VII. 4 ^{11d} in ParDīp. IV. 303) (in ^{c} *pādāsim̧*, ParDīp. *'dāsi*, v. l. M *adāsim̧*, S_2 *adāsi*).

= Thag. ^{427b}.

= Ap. in ParDīp. V. 72 ^{46d}. 92 ^{19d}. 213 ^{2b} (213 ^{2c} mit *daditvāna*).

VI. 1. 5 $^{5a+b}$ etc. (s. VI. 1. 5 ^{5} etc.) vgl. auch

D. XXXII $^{4c+d}$ (203) *yo imam̧ dhammam adesesi sabbadukkhāpanūdanam̧.*

VI. 1. 5 [5] *Te tassa dhammaṃ desenti sabbadukkhāpanūdanaṃ* ([a+b] s. a. b.). CV. VI. 1. 5.
yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo ([d] s. a. b.).

= VI. 9. 2 [5].

= Nid. [298], wo aber [c] *yaṃ yo dhammaṃ idh' aññāya* (v. l. C [s] *idhaṃññāya*).

= Sum. I. 304 [5], wo keine Abweichung von CV.
Ferner = A. v. 35. 2 [2] (III. 41), wo in [d] v. l. S *parinibhātan°*, T *°savā*.

= A. v. 38. 3 [5] (III. 43), wo gänzliche Übereinstimmung mit CV. ohne v. l.

VI. 1. 5 [5d] etc. (s. VI. 1. 5 [5]) auch = A. VI. 43. 2 [16d] (III. 347) *parinibbāti* (v. l. Ph T M_6 M_7 S *parinibbissati*) *'nāsavo* (v. l. MTM_6S *anāsavo*) (außerdem knüpft an CV [5a] etc. *desenti* an A. [15d] *desitaṃ*).

= Thag. [364d] *parinibbāti anāsavo.*
Vgl. Thag. [369d] *parinibbissaty anāsavo* (mit Thag. [364] außerdem durch den identischen Pāda [c] verknüpft und mit CV. [5c] etc. *aññāya* durch [369a] *pariññāya*).
Thag. [100d] *parinibbissaty anāsavo* = Thag. [704d] (außerdem der ganze Komplex [689–704] = A. VI. 43. 2 [1–16] (III. 346 f.).
Vgl. auch *parinibbanti anāsavā* S. XXXV. 136. 4 [8d] (IV. 128) = SN. III. 12 [42] (765) [d] (beide durch unmittelbar vorangehendes *aññāya* noch speziell verknüpft mit CV. [5c] etc. *aññāya*. In S. und SN. der ganze Komplex identisch).
Thag. [672d] (mit [364d] und [369d], s. oben, außerdem durch die Identität des vorhergehenden Pāda [c] verknüpft).
Dhp. [126d*] entsprechend Mvu. II. 66. 6 [b] *nirvāsyanti anāśravāḥ* = II. 424. 9 [b] *parinirvāyanty* (v. l. C *parinirvānty*) *anāśravā* (an beiden Stellen auch die vorhergehende Zeile zu vgl. mit Dhp. [126b+c]). Auch = Netti 94 [2d] (= Mvu.).
Vibh. XVIII [6d] (532) *parinibbanti anāsavā* (in [c] *pariññāya*).
Vgl. auch Thag. [576d] *parinibbissanty anāsavā.*

* FAUSBÖLL hat in der 2. Ausg. gegen die Handschriften *parinibbant'* eingesetzt. Das ist unberechtigt.

CV. vi. 4. 3. vi. 4. 3 + 4 [1+2] = S. x. 8. 7. (wiederholt in 10) + 15 [1+2] (i. 212).*

* Auch notiert in Feer's Ausg. des S. i. p. 210.

Im Einzelnen:

vi. 4. 3 [a+b] etc. (s. vi. 4. 3) = J. 545 [12a+b] (vi. 266) *Sataṃ hatthī sataṃ assā sataṃ assatarī rathā.*

Auch *sataṃ* als Anfang von [c] stimmt überein.

vi. 4. 3 *Sataṃ hatthī sataṃ assā sataṃ assatarirathā* ([a+b] s. a. b.) *sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā* ([c+d] und [d] s. a. b.) *ekassa padavītihārassa kalaṃ nāgghanti solasiṃ* ([f] s. a. b.).

= S. x. 8. 7, wo aber *satam* assā satam* assasarī* (mit v. l. B *assatarī*) *rathā, kalam, solasiṃ.***

= S. x. 8. 10 (Wiederholung von x. 8. 7), wo dieselben Abweichungen wie x. 8. 7 außer *soḷasiṃ.**** Für *assasarī* ist hier keine v. l. vermerkt.†

Vgl. VV. 20 [8] (ii. 3 [8]) = 43 [8] (iv. 5 [8])

Sataṃ nikkhā (Par Dīp. iv. 103 u. 186 mit v. l. S_1 *nekkhā*) *sataṃ assā*

sataṃ assatarī rathā (43 [8] *°tarirathā*; Par. Dīp. iv. 103 *°tarī* [v. l. $S_1 S_2$ *°sarī*] *ratā*, 186 *°tarīrathā* [v. l. S_2 *°tari°*, S. *°sarī°*])

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā

etass' . . . .- assa

kalaṃ nāgghanti (Par. Dīp. *nāgghati*, iv. 103 mit v. l. S_2M *n'aggh°*, S_1 *nāgghanti*, iv. 186 mit v. l. S_1 *°nti*, S_2M *naggh°*) *soḷasiṃ.*

* *satam* vor *assā* und *assasarī* in x 8. 7 und x. 8. 10 ist vielleicht, und vor *hatthī* in x. 8. 10 sicher Druckfehler.

** Auch *solasiṃ* in x. 8. 7 vielleicht nur Druckfehler.

*** Über *satam hatthī* s. Anm. *

† In S. sind auch die folgenden Worte *Abhikkama gahapati* etc. als G. gedruckt, doch wohl mit Unrecht, in der CV.-Ausg. richtig als Prosa.

vi. 4. 3 [c+d] etc. (s. vi. 4. 3) vgl. auch J. 506 [8a+b] = 529 [54a+d] = 546 [221a+b] (vi. 476)

Soḷas' (J. 546 [221] *Sol°*) *itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.*

Vgl. PV. II. 9 [52a+b+53a] *Saṭṭhi parisasahassāni* (B *purisa°*, Par. Dīp. III. 133*purisa°*, v. l. BS_2 *par°*) *āmuttamaṇikuṇḍalā. Soḷasitthisahassāni.* CV. VI. 4. 3.

Mvu. II. 183. 12 *Soḍaśa strīsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā* (mit Jāt. 506 überhaupt identisch).

Mvu. III. 458. 15 *Saṣṭi kanyāsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā* (also vermittelnd zwischen CV. etc., PV. und J.: mit J. 529 überhaupt viel entsprechend).

VI. 4. 3 [d] etc. (s. VI. 4. 3 und VI. 4. 3 [c+d]) auch = PV. II. 9 [51b]. J. 493 [10b]. 523 [14d]. 544 [123b] (diese drei J.-Stellen haben unter sich und mit der unter CV. VI. 4. 3 [c+d] angeführten G. J. 529 [54] auch den vorhergehenden Pāda gemeinsam, bezw., mit 493 [10], aufs engste anklingend), ferner = J. 527 [8b]. [13b] ([8] hat in [c] *nārī* verwandt mit *nāriyo* in [c] der unter CV. VI. 4. 3 [c+d] angeführten G. J. 546 [221]).

Vgl. auch J. 526 [7b] *āmuttamaṇikuṇḍalaṃ.*

VI. 4. 3 [f] etc. (s. VI. 4. 3) auch = VV. 20 [7f]. [9f]. [10d] (II. 3 [7f]. [9f]. [10d]) *kalaṃ nāgghanti so°* (Par Dīp. IV. 102 f. *nāgghati* mit v. l. S_2M *n'aggh°*, S_1 *nāgghanti*).

VV. 43 [9f] *k°nāgghanti soḷ°*, 43 [7f]. [10d] *k°nāgghati soḷ°* (Par. Dīp. IV. 186 an allen drei Stellen *k°nāgghati* mit v. l. S_1 *°nti*, S_2M *naggh°*).

S. XI. 2. 5. 3 [1d] (I. 233) *kalaṃ nāgghanti soḷasiṃ.*

Ud. II. 2 [d] *kalaṃ* (v. l. B *°ḷaṃ*) *n'agghanti soḷasiṃ.* Ebenso [d] einer G. in Visuddhim. VIII.

Vgl. Dhp. [70d] *kalaṃ* (in 2. Ausg. v. l. S^k *kallaṃ*) *nāgghati* (1. Ausg. v. l. ABC *nāgghanti*, 2. Ausg. v. l. $C^e B^r S^k$ *agghati*) *soḷasiṃ.*

A. IV. 62. 7 [2d] (II. 70) *kalaṃ nagghati soḷasiṃ.*

Thag. [1171d] *kalaṃ n'agghati soḷasiṃ.*

Dutr. C [ro] 11 [d]. 12 [d]. 13 [d]. 14 [d]. 15 [d] *kala aveti ṣoḍaśa.* 16 [d] *kala naveti ṣoḍaśa.*

Mvu. III. 434. 20 [b]. 435. 2 [b]. 4 [b]. 8 [b] etc. *kalām arghati ṣoḍaśīm* (entspr. Dutr. a. a. OO.). 435. 6 [b] *kalāṃ nārghati ṣoḍaśīṃ.*

CV. iv. 4. 3. Divy. XXVII [57d] (394) *kalāṃ nārhati ṣoḍaśīm.*
Manu. ii. [86d] *kalāṃ nārhanti ṣoḍaśīm.*
Vgl. auch S. i. 4. 2. 7 [d] ff. (i. 19) *kalam pi* (*pi* fehlt in SS) *nāgghanti tathāvidhassa* = J. 450 [8d] *kalaṃ pi nāgghanti tathāvidhassa te* (zusammen mit dem vorhergehenden Pāda *sataṃ sahassānaṃ sahassayāginaṃ* zu vgl. Dutr. C[ro] 11 ff.).

vi. 4. 4 [1+2] *Sabbadā ve sukhaṃ seti brāhmaṇo parinibbuto* ([b] s. a. bes.)
yo na lippati kāmesu ([c] s. a. b.) *sītibhūto nirūpadhi* ([d] s. a. b.).
Sabbā āsattiyo chetvā vineyya hadaye daraṃ ([b] s. a. bes.)
upasanto sukhaṃ seti ([c] s. auch bes.)
santiṃ [appuyya] (so kein Ms., AC *abbuyha*, B *pappuya*)
cetaso ([d] s. auch besonders).

= S. x. 8. 15 [1+2], wo aber [1c] *limpati*, [1d] *nirupadhi*,
[2b] *vineyya* mit v. l. S[1–3] *veneyya*,
[2d] *santim pappuyya cetasā.*

ferner = A. iii. 34 [1+2] (i. 138)*, wo in
[1c] *lippati* (B[a], Ph *limpati*), [1d] *nirūpadhi*
[2d] *santiṃ pappuyya* (v. l. Ph *appeyya*) *cetaso.*

* Die Identität dieser drei Stellen hat schon Morris, A. i p. 138 konstatiert.

vi. 4. 4 [1b] etc. (s. vi. 4. 4 [1+2]) vgl. auch S. i. 1. 1[b] (i. 1) = ii. 2. 8. 7 [b] (i. 54) *brāhmaṇaṃ** *parinibbutaṃ* (überhaupt S. i. 1. 1 [a+b+d] = ii. 2. 8. 7 [a+b+d]).
Thag. [948c] *brāhmaṇo parinibbāyi.*

* *brāhmanaṃ* in i. 1. 1. ist natürlich Druckfehler.

vi. 4. 4 [1c] etc. (s. vi. 4. 4 [1+2]) auch = Dhp. [401c] = SN. iii. 9 [32] ([625]) [c] *yo na lippati kāmesu* = Smp. i. 143 [1c] *yo na limpati kāmesu.* (In Dhp., SN. und Smp. ist die ganze G. und überhaupt ein großer Komplex identisch, mit CV. vi. 4. 4 [1] etc. ist diese G. ferner durch *brāhmaṇa*, Dhp. [d] etc., CV. [b], verknüpft.)

vi. 4. 4 [1d] etc. (s. vi. 4. 4 [1+2]) vgl. auch Dhp. [418b] = SN. iii. 9 [49] ([642]) [b] = Mil. 346 [5b] *sītibhūtaṃ nirūpadhiṃ* (in Dhp und SN. ist die ganze G. identisch und gehört zu demselben identischen Komplexe wie die eben genannte Dhp.-SN.-Stelle).
Vgl. ferner LV. xxvi. [1d] *śītībhūto nirāśravaḥ.*

VI. 4. 4 [2b] etc. (s. VI. 4. 4 [1+2]) auch = Thīg. [32d] *vineyya* (v. l. C °*yye*) CV. VI. 4. 4. *hadaye daraṃ.*

= J. 545 [180b] (VI. 300) *vineyya hadaye daraṃ.*

VI. 4. 4 [2c] etc. (s. VI. 4. 4 [1+2]) auch = S. III. 2. 4. 7 [c] (I. 83) = Dhp. [201c] *upasanto sukhaṃ* seti.*

= Dutr. C [vo] 43 [c] *uvaśatu sohu śayati.*

= Av. x [1c] *[upaśāntaḥ] sukhaṃ śete.*

(In S., Dhp., Dutr., Av. ist die ganze G. identisch.)

Vgl. A. III. 126. 3 [4c] (I. 281) *upasantā sukhaṃ senti.*

* *sukham* in S. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4 [2d] etc. (s. VI. 4. 4 [1+2]) auch = SN. III. 8 [20] ([593]) [b] *santiṃ pappuyya cetaso.*

Vgl. auch SN. III. 8 [11] ([584]) [b] *santiṃ pappoti cetaso.*

Thīg. [91d] *santiṃ pāpuṇi* (so die Mss.) * *cetaso.*

Vgl. ferner auch Mil. 420 [1d] *santiṃ papponti paṇḍitā.*

* In den Text hat Pischel *pāpuṇiṃ* gesetzt.

VI. 6. 3 [a] etc. (s. VI. 6. 3) vgl. auch J. 252 Comm. [1b] (II. 280) *yo vaddham apacāyasi* (auch da ist ein Vogel im Spiel).

J. 298 [2b] *yo vaddham* (B [1d] *vuḍḍham*) *apacāyati* (auch hier ein Baumtier, ein Affe, der Sprecher und der Angeredete).

VI. 6. 3 *Ye vaddham apacāyanti* ([a] s. a. bes.) *narā dhammassa kovidā*
diṭṭheva dhamme pāsaṃsā ([c] s. auch bes.)
samparāye ca suggati ([c c+d] und [d] s. auch besonders).

= J. 37, wo *diṭṭhe va* gedruckt ist, sonst ohne Abweichung.*

= Mpū. 512.

* Diese Parallele hat auch Oldenberg, Vin. II, p. 322 notiert.

VI. 6. 3 [c] etc. (s. VI. 6. 3 und VI. 6. 3 [c+d]) auch

= VV. 63 [9c] (V. 13 [9c]) *diṭṭhe 'va dhamme pāsaṃsā* (Par. Dīp. IV. 263 *diṭṭh 'eva*).

Vgl. PV. IV. 7 [13a] *Diṭṭhe va dhamme pāsaṃso* (Par. Dīp. III. 264 *Diṭṭhe 'va, pasaṃso*).

VI. 6. 3 [c+d] etc. (s. VI. 6. 3) auch

CV. vi. 6. 3. = J. 393 [1c+d] *diṭṭhe va dhamme pāsaṃsā· samparāye ca suggati* (durch *Susukhaṃ* in [a] ist J. 393 [1] außerdem mit *sukhito* von J. 298 [2a] verknüpft, dessen [b] s. oben unter CV. vi. 6. 3 [a]).

* Vgl. auch SN. i. 7 [26] (141) [a+b] *Diṭṭhe va dhamme gārayhā* (B [a] *gāreyhaṃ*, B [1] *gāreyhā*) *samparāye ca duggati* (C [kb] *°tiṃ*).

Vgl. ferner S. i. 5. 9 [10c+d] (i. 35) und i. 5. 9 [5e+f] (i. 34), s. *ZDMG.* lxiii. 45.

vi. 6. 3 [d] etc. (s. vi. 6. [3] und vi. 6. 3 [c+d]) vgl. auch Mvu. i. 281. 5 [b] *samparāye ca svargati* (v. l. BC *°tiṃ*).

vi. 9. 2 [1–5] und Einzelparallelen s. unter vi. 1. 5 [1–5].

vii. 1. 6 [a+b] etc. (s. vii. 1. 6) auch = SN. i. 1 [6a+b], s. *ZDMG.* lxiii. 24.

vii. 1. 6 *Yass' antarato na santi kopā*
itibhavābhavatañ ca vītivatto ([a+b] s. auch besonders)
taṃ vigatabhayaṃ sukhiṃ asokaṃ
devā nānubhavanti dassanāya.

= Ud. ii. 10 (wo *n'ānubhavanti* gedruckt, sonst keine Abweichung).*

* Auch Steinthal Ud. p. 18 hat diese Parallele bemerkt.

vii. 2. 5 *Phalaṃ ve kadaliṃ hanti phalaṃ veḷuṃ phalaṃ naḷaṃ* ([b] s. a. b.)
sakkāro kāpurisaṃ hanti gabbho assatariṃ yathā.

= S. vi. 2. 2. 3 (i. 154), wo aber *veḷu* (mit v. l. S [1] *veḷum** [sic], S [3] *veḷū*), *nalaṃ*, *assatariṃ** mit v. l. BS [1] *assatarī*.

* Die *m* von *phalam* vor *veḷu*, *kāpurisam*, *assatarim* und in der v. l. *veḷum* sind augenscheinlich nur Druckfehler.

= S. xvii. 35. 10, wo aber *veluṃ**,
assatariṃ mit v. l. B *°tari*, S [1] *°tarī*, S [3] *°tarīṃ*.

* *m* von *nalam* nur Druckfehler.

= A. iv. 68. 2 (ii. 73), ohne Abweichung von CV.

= Dhp. A. 421 [2], wo aber [b] *phalaṃ veluṃ phalaṃ nalaṃ*
(= Fausböll 332, wo *veḷuṃ*, *nalaṃ*, und *purisaṃ* statt *kāpurisaṃ*).
Vgl. Mil. 166. 26 f. *Yathā mahārāja kadalī veḷu assatarī attajena haññati.**

* Die Entsprechung von CV, S. vi. 2. 2, A. und Mil. hat schon Morris A. ii. p. 73 festgestellt.

= Netti 130 [6], wo aber *assātariṃ* mit v. l S *°tarī*, B *°tari*; S *veḷuph°*.

vii. 2. 5 [b] etc. (s. vii. 2. 5) vgl. auch J. 516 [34d] und 534 [36d]
phalaṃ veḷuṃ va taṃ vadhi (in J. 516 mit v. l. C [ks] *kaṃ* für *taṃ*)

VII. 3. 12[1+2] *Mā kuñjara nāgam āsado* CV. VII. 3. 12.
dukkhaṃ hi kuñjara nāgamāsado
na hi nāgahatassa kuñjara
sugati (so nach C, B °*tiṃ*) *hoti ito paraṃ yato* (C om. *yato*).
Mā ca mado (so nach C, B *Mā ca pamādo*) *mā ca pamādo*
na hi pamattā sugatiṃ vajanti te
tvaṃ ñeva (so C *na tvaṃ ñeva* B) *tathā karissasi*
yena tvaṃ sugatiṃ gamissasi.

= J. 533, Einleitung[1+2], wo aber in [1b] *dukkho*
[1d] *sugatī hoti itoparāyano* (v. l. C[ks] *paraṃ-yato*)
[2a] ohne v. l.
[2b] *vajanti* ohne folgendes *te*
[2c] *tena tvañ ñeva.*

VII. 3. 12[3] *Daṇḍen' eke damayanti aṅkusehi kasāhi ca*
adaṇḍena asatthena ([c] s auch bes.) *nāgo danto mahesinā.*

Vgl. M. 86[13] (II. 105) *Daṇḍen' eke damayanti aṅkusehi kasāhi ca*
adaṇḍena asatthena ahaṃ danto'mhi tādinā.

Letztere G. = Thag. [878], ohne Abweichung. (In M. und Thag. ist ein großer G.-Komplex identisch.)

VII. 3. 12[3c] etc. (s. VII. 3. 12[3]) auch = SN. v. 1[27] ([1002])[c] *adaṇḍena asatthena* = A. VII. 58. 11[5c] (IV. 90), (wo auch [d] = SN.[b], und *dhammena* von [6a] + *anusāsiyā* von [6b]: SN[d] *dhammena-m-anusāsati*) = Thag. [914e] (wo auch *vijitāvī* in [c] und *dhammena anusāsayiṃ* in [f] anknüpft wahrscheinlich an SN.).

VII. 3. 17 *Sukaraṃ sādhunā sādhuṃ* (so C, °*dhu* B) *sādhuṃ* (C, °*dhu* B)
pāpena dukkaraṃ
pāpaṃ pāpena sukaraṃ pāpam ariyehi dukkaraṃ.

= Ud. v. 8, wo aber *sādhu sādhu,*
ariyebhi

= Dhp. A. 73[2] (PTS.-Ausg. I. 142[2]), mit *sādhu sādhu,*
ariyehi

(= FAUSBÖLL, Dhp. p. 145[2], wo *sādhu sādhu* und *ariyehi*, wo aber außerdem das Ms. beide Male *sūkaraṃ* hat).

CV. vii. 3. 17. = Dhp. A. 420[1] = Fausböll, Dhp. p. 332[1], an beiden Stellen *sādhu sādhu* und *ariyehi*
= Dhp. 2. Ausg. Ms. B[r] zwischen [162] und [163], da *sādhuṃ sādhuṃ, ariyebhi.**

* CV. und Ud. schon verglichen von Steinthal in Ud. p. 60, alle außer CV. verglichen von Fausböll, Dhp. 2. Ausg. p 38.

vii. 4. 6[1+2] *Yo ve na vyādhati* (B *vyādhitaṃ*, C *byādhati*) *patvā*
parisaṃ uggavādiniṃ
na ca hāpeti vacanaṃ
na ca cchādeti sāsanaṃ
Asandiddho (B *°daddho*, C *°diṭṭho*) *ca akkhāti*
pucchito ca na kuppati
* *sa ve tādisako bhikkhu* ([c] s. auch besonders)
dūteyyaṃ gantum arahati.

= A. viii. 16. 4[1+2] (iv. 196), wo in [1a] TM_7 om. *ve*, im Text *byādhati patvā*
mit v. l. T *bbyādhapatiṃ*, M_7 *byādhatiṃ*, Ph M_8 S *vatvā*.
[1b] *uggahavādinaṃ*, v. l. M *°dīnaṃ*, Ph *uggatādi°*, T *uggavādinaṃ*.
[1d] v. l. M_8 *va* statt *ca*, S *hāpeti* statt *cchādeti*.
[2a] *Asanditthañ ca bhaṇati*, v. l. S *°diṭṭhaṃ te*.
[2b] *pucchito na ca*, v. l. TM_6 *ca na* M_6 *pucchati* statt *ku°*.
[2c] v. l. M_8 M_6 (sic) *sace*.

*vii. 4. 6[2c] etc. (s. vii. 4. 6[1+2]) = Parivāra xii. 3[4c. 7c] SN. ii. 6[5]([278])[c]. Thag. [502c], s. *ZDMG*. lxiii. 268.

vii. 4. 8[1-7] = It. 89[1-7].

vii. 4. 8[1] *Mā jātu koci lokasmiṃ*
pāpiccho udapajjatha (so B, *jjetha* C)
tad aminā pi jānātha ([c] s. auch besonders)
pāpicchānaṃ yathā gati (B *gatiṃ*).

= It. 89[1], wo aber *upapajjatha*, v. l. M *upapajjati*
tadaminā mit v. l. B *tadāminā*, *gati* ohne v. l.

* vii. 4. 8[1c] etc. auch = SN. i. 7.[22] (137)[a], s. *ZDMG.* lxiii. 45. CV. vii. 4. 8

vii. 4. 8[2a] etc. (s. vii. 4. 8[2]) auch = S. ii. 3. 9. 12[a] = 13[a] (i. 65) *Paṇḍito ti samaññāto.*

SN. iv. 7[7] (820)[a] *Paṇḍito ti samaññāto* (B[i] *pasaññāto*) = N[m]. vii[13a] = [14a] (143. 146).

vii. 4. 8[2] *Paṇḍito 'ti samaññāto* ([a] s. auch besonders)
bhāvitatto 'ti sammato
jalaṃ va yasasā aṭṭhā
Devadatto 'ti me sutaṃ.

= It. 89[2], wo v. l. P[a] *samaññato,* B *sāmaññato*
v. l. BC *jālaṃ.*
aṭṭhā nach M, v. l. *addhā* BCPPaAa, *atthā* DE.

vii. 4. 8[3] *So pamādaṃ anuciṇṇo* (Buddhagh. °*jino* und °*jiṇṇo*)
āsajjanaṃ (so BC, Buddhagh. *āpajjanaṃ*) *tathāgataṃ* ([b] s. auch bes.)
avīcinirayaṃ patto
catudvāraṃ bhayānakaṃ.

= It. 89[3], wo aber *pamadam* nach DEPPa mit v. l. BC °*daṃ*, MAa *pamāṇam.* A erwähnt *pamādam anuyuñjito* als eine andere Lesart.

āpajja naṃ nach BCAa, v. l. *āsajja* MPPa, *ālajja* DE.
patto mit v. l. C *yutto.*

vii. 4. 8[3b] etc. (s. vii. 4. 8[3]) auch = S. iv. 2. 8. 8[1b] (i. 114) *āsajjanaṃ* (S[2] °*na,* S[1] *asajjana*) *t°.*

M. 50[19b. 20b] (i. 338) *āsajjana* (Ma °*jjana*) *t°.*

Thag. [1205b. 1206b] *āsajja naṃ tathāgataṃ*

(S. iv. 2. 8. 8[1] ganz = M. 50[20] = Thag. [1206]. Der ganze G.-Komplex von M. 50 = Thag. [1187–1208].)

vii. 4. 8[4a] etc. (s. vii. 4. 8[4]) vgl. auch J. 518[38a] *Aduṭṭhassa tuvaṃ* (C[ks] *tvaṃ*) *dūbhi* (B[d] *dubbhi*).

J. 543[118c] *adūbhassa* (B[d] *aduṭhassa*) *tuvaṃ dūbhi.*

vii. 4. 8[4] *Aduṭṭhassa hi yo dubbho* ([a] s. auch besonders)
pāpakammaṃ akubbato ([b] s. auch besonders)

CV. vii. 4. 8. *tam eva pāpaṃ phusati* ([c] s. auch bes.)
duṭṭhacittaṃ anādaraṃ ([d] s. auch bes.)

= It. 89[4], wo aber *dubbhe* nach DEMPPa mit v. l. ABC *dubbho*.
akubbato mit v. l. BC *akuppato*
phusseti nach C mit v. l. PPa *phuseti*, B *phussati*, DEM *phusati*.

vii. 4. 8[4b] etc. (s. vii. 4. 8[4]) vgl. auch A. iii. 40. 4[1b] (i. 149) = J. 305[1b] *pāpakammaṃ pakubbato*. (In A. und J. auch [a] identisch *.)
Thīg. [239b] *pāpakammaṃ pakubbati* (v. l. CP *pakuppati*).

* A. = J. schon bemerkt von Morris, A. i p. 149.

vii. 4. 8[4c] etc. (s. vii. 4. 8[4]) auch = S. xi. 1. 7[7e] (i. 225) *tam eva pāpam phusati* (B °*tu*) (und an *dubbho* und *pāpakammaṃ* von CV.[a und b] etc. knüpft *pāpam* von S.[a, b und d] und *dubbhe* von S.[f] an).

vii. 4. 8[4d] etc. (s. vii. 4. 8[4]) vgl. auch Thag. [974b] *duṭṭhacittā anādarā*.

vii. 4. 8[5] *Samuddaṃ visakumbhena yo maññeyya padūsituṃ*
na so tena padūseyya
bhasmā (C und Buddh., B *bhe*°) *hi udadhī mahā*.

= It. 89[5], wo aber v. l. M *vīsa*°, C *vīsakujjhena*, B *visakujjhena*. in [d] *tasmā* mit v. l. DEM *bhesmā*, *udadhī* nach CDEM mit v. l. BPPa °*i*, für *mahā* v. l. B. *matā*.

vii. 4. 8[6] *Evam evaṃ tathāgataṃ yo vāden' upahiṃsati*
sammāgataṃ (so B. C *samagg*°) *santacittaṃ*
vādo tamhi na rūhati.

= It. 89[b] *Evam etaṃ* (M *evameva*) *Tathāgataṃ*
yo vādena vihiṃsati (C *vihīsati*, P *vihisati*)
sammaggataṃ (BCMPPa *samagg*°) *santacittaṃ*
vādo tamhi (C *tabbi*) *na rūhati* (B *vuhati*).

vii. 4. 8[7] *Tādisaṃ mittaṃ kubbetha tañ ca sevetha paṇḍito*
yassa maggānugo bhikkhu
khayaṃ dukkhassa pāpuṇe ([d] s. auch besonders).

= It. 89[7], wo in [a] *kubbetha* mit v. l. C *kubbeti*, MPa *krubbetha*, B *kruppetha*, P *krupetha*.

in [b] *tañca seveyya* mit anonymer v. l. *tañce.* CV. VII. 4. 8.
in [c] *maggānugo* mit v. l. B *°ānubho.*

VII. 4. 8 [7d] etc. (s. VII. 4. 8 [7]) auch = It. 16 [f] (v. l. E *pāpunoti,* D *°nāti*).
(An *bhikkhu* am Ende von CV. [7c] und It. 89 [7c] knüpft ferner *bhikkhu* von It. 16 [e] an.)
It. 37 [2d] (v. l. DE *pāpuṇoti*).
Dutr. A [1] 3 [d] *chaya dukhasa pramuni.*
Vgl. A. IV. 14. [f] (II. 17) *khayaṃ dukkhassa pāpuṇoti* = A. IV. 69. 5 [f] (II. 74) *kh° d° pāpuṇāti.*
(In A. IV. 14 und IV. 69 ist die ganze G. identisch; und ihr Pāda [e] *yehi bhikkhu idhātāpī* ist durch *bhikkhu* noch weiter verknüpft mit CV [7c], It. 89 [7c], 16 [c], und durch *ātāpī* mit It. 37 [2a] *Evaṃ vihārī ātāpī.*)

VII. 5. 4 [1a] etc. (s. VII. 5. 4. [1+2]) auch = Divy. XII. [12a] *Āpāyiko nairayiko*

VII. 5. 4 [1a+b] etc. (s. VII. 5. 4 [1]) vgl. auch Pv. XVII. [78c+d] *āpāyikā nerayikā kappaṭṭhā saṃghabhedakā.*

VII. 5. 4 [1] etc. auch = KV. XIII. 1. 3. (II. 477) = XX. 1. 9 (II. 595), s. unter VII. 5. 4. [1+2].

VII. 5. 4 [1+2] = A. X. 38. 4 + X. 40. 4 (V. 76 [f]) = It. 18 + 19.

VII. 5. 4 [1] *Āpāyiko nerayiko* ([a] s. auch besonders)
kappaṭṭho saṃghabhedako ([a+b] s. auch besonders)
vaggarato adhammaṭṭho
yogakkhemā paddhaṃsati (B *°kkhemato dhaṃs°,* C *°khemā padhaṃs°*).
saṃghaṃ samaggaṃ bhinditvā
kappaṃ nirayamhi paccati.

A. abweichend: *saṅghabhedako.*
yogakkhemato dhaṃsati (MPh *°mā pad°h*).
saṅghaṃ (M *saṃgha°*), *bhetvāna* (M *bhi°,* TM$_7$ *che°*).

It. abweichend von CV: *Apāyiko* in allen Mss. außer M.
vaggārāmo (nach BCM, *vaggarāmo* PPa, *vaggarato* DE).

CV. vii. 5. 4. *yogakkhemato dhaṃsati* (M *kkhemā vidhaṃsati*)
v. l. B *saṅghasāmaggi,* Text *bhitvāna* (v. l. DEPa *bhetvāna*).

KV. abweichend von CV. *yogakkhemato dhaṃsati.*
bhetvāna.

vii. 5. 4[2a] etc. (s. vii. 5. 4[2]) auch = Dhp. [194c] *sukhā saṃghassa sāmaggī* (auch das erste Wort des nächsten Pāda *samaggānaṃ* ist identisch).

vii. 5. 4[2] *Sukhā saṃghassa sāmaggī* ([a] s. auch besonders)
samaggānañ c' anuggaho
samaggarato dhammaṭṭho
yogakkhemā na dhaṃsati ([c+d] und [d] s. auch besonders)
saṃghaṃ samaggaṃ katvāna
kappaṃ saggamhi modati.

A. x. 40. 4 abweichend *saṅghassa.*
samaggānañ ca (v. l. M_6 S *c'*) *anugg°.*
saṅghaṃ (T M_7 *saṃgha°*).

It. 19 abweichend von CV.: Zu *Sukhā* v. l. B. *sukhāya, sāmaggi* in allen Mss. *c' anuggaho* nach CDEMPPaAa mit v. l. B *cānugg°.* *saṃghaṃ samaggaṃ* nach M mit v. l. PPa *saṅghasam°,* DE *saṃghassa s°,* C *saṃghasāmaggiṃ,* B *°i.*

vii. 5. 4[2c+d] etc. (s. vii. 5. 4[2]) auch = J. 475[13c+d] *sāmaggirato* (C^k B^d *sāmagya-,* C' *maggaratho*) *dhammaṭṭho yogakkhemā na dhaṃsati.*

vii. 5 4[2d] etc. (s. vii. 5. 4[2] und vii. 5. 4[2c+d]) auch = Mpū. 57[3d].

ix. 1. 4[a+b] etc. (s. ix. 1. 4) vgl. auch Dhp. [13a+b] *Yathāgāraṃ ducchannaṃ vuṭṭhi samatirijjhati.*

ix. 1. 4. *Channam ativassati vivaṭaṃ nātivassati* ([a+b] s. auch besonders)
tasmā channaṃ vivaretha evan taṃ nātivassati.

= Parivāra viii. 2. 52 (Vin. v. 149. 20 + 21), wo abweichend *evaṃ.*
= Ud. v. 5, wo abweichend *evaṃ.*
= Thag. [447], wo *vivataṃ* nur nach D, mit v. l. ABC *vivaṭṭaṃ. evan.**

* CV. = Ud. schon notiert von Steinthal Ud. p. 53, CV. = Thag. von Oldenberg Thag. p. 47.

XII. 1. 3^{1-5} = A. IV. 50. 3^{1-5} (II. 54).* CV. XII. 1. 3.

* Auch bemerkt von Morris A. II. 54.

Im Einzelnen:

XII. 1. 3^{1a} etc. (s. XII. 1. 3^{1}) vgl. auch S. I. 5. 10^{1c} (I. 35) = Par.Dīp. V. 222^{1c} *rāgadosaparikkhīṇā.*

XII. 1. 3^{1} *Rāgadosaparikkiliṭṭhā* (v. l. B. *°dosaupakiliṭṭhā*, C *°dosaparik°*) (^{a} s. auch besonders)
eke samaṇabrāhmaṇā (^{b} s. auch besonders)
avijjānivutā posā (^{c} s. auch besonders)
piyarūpābhinandino ($^{c+d}$ s. auch besonders).
= A. IV. 50. 3^{1}, wo aber *Rāgadosapaṭikkiṭṭhā* mit vv. ll. BK *rāgamadaparituṭṭhā*, SD *°paṭikkiliṭṭhā*, STr *°parikkhiṭṭhā*, ST *°paṭikkiṭṭhā*, SM *°pakkiliṭṭho*.

XII. 1. 3^{1b} etc. (s. XII. 1. 3^{1}) = $^{3b \cdot 4b}$ etc. (s. XII. 1. 3^{3} und XII. 1. 3^{4}). Auch = Ud. VI. 4^{b} = 5^{b} = 6^{b} *eke samaṇabrāhmaṇā* (VI. 4 und 5 haben untereinander auch ^{a} gemein, und 5 ganz = 6. CV.[1] = A.[1] ist wohl auch noch durch den Ausgang von ^{d} an Ud. VI. 4^{d} . . .*ekaṅgadassino* geknüpft).
SN. III. 2^{17} $(441)^{b}$ *eke samaṇabrāhmaṇā* =
Mvu. II. 240. 9^{b} *eke śramaṇabrāhmaṇāḥ:*
LV. XVIII^{20d} *ete śramaṇabrāhmaṇāḥ.*
(In SN., Mvu. und LV. ist der ganze Komplex identisch).

XII. 1. 3^{1c} etc. (s. XII. 1. 3^{1} und XII. 1. 3^{1c+d}) vgl. auch A. VIII. 29. 6^{6a} (IV. 228) *Avijjānivuto* (v. l. S *°nibbuto*) *poso* (v. l. Ph *bālo*).

XII. 1. 3^{1c+d} etc. (s. XII. 1. 3^{1}) auch = A. IV. 66. 2^{3a} *Avijjānivutā posā* + ^{1b} *piyarūpābhinandino* (II. 72).

XII. 1. 3^{2} *Suraṃ pivanti merayaṃ paṭisevanti methunaṃ*
rajatajātarūpañ ca (^{c} s. auch besonders)
sādiyanti aviddasū.
= A. IV. 50. 3^{2}, wo aber *rajataṃ jā°.*
aviddasū mit v. l. BK *avindasuṃ*, SS *aviddasuṃ.*

CV. XII. 1. 3. XII. 1. 3[2c] etc. (s. XII. 1. 3[2]) auch
= Thag.[957a] *rajataṃ jātarūpañ ca* (und außerdem CV.[d] = A.[d] *sādiyanti* zu vgl. Thag.[d] *sādiyissanti*).
Thīg.[342a] *rajataṃ jātarūpaṃ vā* (v. l. B. *rajata°*).
J. 256[2a] *Rajataṃ jātarūpañ ca* = J. 493[13c] = 534[95c] = 539[123c] (In J. 256, 534 und 539 ist die ganze Zeile identisch, in 493 entspricht ihr [13c+b]. J. 534[95c] bis [96d] = J. 539[123c] bis [124d]. J. 256[2] und 493[13] sind außerdem durch das gleiche Schlußwort *vāṇijā* der vorangehenden G. verknüpft.)

XII. 1. 3[3] *Micchājīvena jīvanti eke samaṇabrāhmaṇā* ([b] s. XII. 1. 3[1b] etc.)
ete upakkilesā vuttā buddhenādiccabandhunā ([d] s. auch bes.)
= A. IV. 50. 3[3], ohne Abweichung.

XII. 1. 3[3d] etc. (s. XII. 1. 3[3]) auch = SN. [1128b] = N[c]. XVII.[15b = 16b] (202. 203).
Thag.[158b. 417b 1258b.] (Thag.[417] und [1258] haben auch [a] analog und beide das letzte Wort von [a] *cakkhumatā* gemeinsam mit SN.[1128a]).
Sum. I. 59[1b] (außerdem das letzte Wort von [a] *vuttā* auch das letzte Wort von CV.[3c] = A.[3c]).
Mvu. I. 282. 15[b] *buddhenādityabandhunā*.

XII. 1. 3[4] *Yehi upakkilesehi upakkiliṭṭhā*
eke samaṇabrāhmaṇā ([b] s. XII. 1. 3[1b] etc.)
na tapanti na bhāsanti (B fügt hinzu *na virocanti)*
asuddhā sarajā magā.
= A. IV. 50. 3[4], wo aber [a] *Yehi upakiliṭṭhā* (BK *Yehi upakkilesehi*)
[c] ohne die v. l. B. von CV.
[d] *asuddhā sarajā pabhā* (v. l. BK *magā*).

XII. 1. 3[5a] etc. (s. XII. 1. 3[5]) = Dhp.[146c] = J. 512 Einl. G[c] (v. 11) *andhakārena onaddhā*
(Dhp. 1. Ausg. mit v. l. C *vonaddhā*).
Dutr. C[vo] 4[c] *an . kar . . prachiti*
Mvu. III. 376. 11[a] = 13[a] *andhakārasmiṃ prakṣiptā*

(Dutr. C[vo] 4 und Mvu. III. 376. 10 + 11 ganz entsprechend Dhp.[146]). CV. XII. 1. 3.
Vgl. auch Dīp. II.[22c] *andhakārena onaddho.*

XII. 1. 3[5] *Andhakārena onaddhā* ([a] s. auch bes.) *taṇhādāsā sanettikā vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ* ([c+d] s. auch besonders).

= A. IV. 50. 3[5], ohne Abweichung.

XII. 1. 3[5c+d] etc. (s. XII. 1. 3[5]) auch

vgl. Thag.[456c+d] *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ācinanti punabbhavaṃ**

und = Thag.[575c+d] *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ.*

(Die letzte Stelle außerdem durch *andhabālā* in [b] mit *andhakārena* von CV.[a] = A.[a] verknüpft, und durch *puthujjanā* in [b] mit *puthujjanā* von Thag.[456b]).

* Thag.[456] mit CV. XII. 1. 3[5] auch von Oldenberg Thag. p. 48 verglichen.

Vinayapiṭaka Bd. III.

Pārājika.

Pār. IV. 1. 3[1] (Vin. III. 90) *Aññathā santaṃ attānaṃ aññathā yo pavedaye nikacca kitavasseva bhuttaṃ theyyena tassa taṃ.*

= S. I. 4. 5. 3[1] (I. 24), wo aber *santam attānam.* v. l. B *pavedayi.*

IV. 1. 3[2+3] = Dhp.[307+308] = It. 48[2+3].*

* Alle schon von Fausböll Dhp. 2. Ausg. p. 68 verglichen, Dhp. und It. auch von Windisch It. p. 42.

Im Einzelnen:

IV. 1. 3[2] *Kāsāvakaṇṭhā bahavo pāpadhammā asaññatā* ([b] s. auch bes.) *pāpā pāpehi kammehi nirayan te upapajjare* ([d] s. auch bes.).

= Dhp.[307], ohne Abweichung.

= It. 48[2], ohne Abweichung.

IV. 1. 3[2b] etc. (s. IV. 1. 3[2]) auch = Dhp.[248b] *pāpadhammā asaññatā.* Vgl. auch J. 516[35b] *pāpadhammaṃ amaññatha* (C[ks] *asaññata*) (und außerdem knüpft an CV. IV. 1. 3[2c] etc. *pāpehi kammehi* vielleicht an J. 516[34c] *pāpaṃ kammantaṃ*).

Vin. III. IV. 1. 3[2d] etc. (s. IV. 1. 3[2]) = J. 459[8d] *nirayan te upapajjare.*

IV. 1. 3[3] *Seyyo ayoguḷo bhutto tatto aggisikhūpamo*
yañ ce bhuñjeyya dussīlo raṭṭhapiṇḍaṃ asaññato.

= Dhp.[308], wo *ayoguḷo,* in der 2. Ausg. mit v. l. B[r] °*guḷho.* In 1. Ausg. v. l. ABC °*sikhup*°, und in [d] in 1. Ausg. v. l. B *asaṃñato.*

= It. 48[3], wo *ayoguḷo* mit v. l. DE °*gulo,* B *ayyoguḷho,* für *tatto* v. l. C *attho,* für *yañce* v. l. C. *yañca.*

= It. 91[2], wo *ayoguḷo* nach P, v. l. CDE °*gulo,* BMPa °*guḷho.**

= Dutr. C[10] 33 . . . . . *yok . ḍ . bh* . . . .
. . . . *a raṭhapina asañatu.*

* Auch FAUSBÖLL a. a. O. hat diese Paralle notiert, und WINDISCH It. p. 43 und 90 die beiden It.-Stellen.

Saṃghādisesa.

VI. 1. 3[1–3] (Vin. III. 147) = J. 253[1–3].*

* Schon festgestellt von OLDENBERG Vin. III. p. 275. G.[3] findet sich auch im Vinaya der Mahīsāsaka-Schule, s. OLDENBERG Vin. I. XLVI.

Im Einzelnen:

VI. 1. 3[1] *Mam' annapānaṃ vipulaṃ uḷāraṃ*
uppajjat' imassa maṇikassa (so AB, *maṇissa* B [sic]) *hetu*
tan te na dassaṃ atiyācako 'si
na cāpi te assamaṃ āgamissaṃ ([c+d] s. auch besonders).

= J. 253[1], wo aber *vipulaṃ* mit v. l. C[s] °*ḷaṃ* korr. zu °*laṃ,* B[i] *ḷaṃ.*
uppajjatīmassa (B[i] °*ti assa,* B[d] °*timassa*) *maṇissa h*°.

VI. 1. 3[1c+d] etc. (s. VI. 1. 3[1]) auch = VI. 1. 3[2c+d] etc. (s. VI. 1. 3[2]).

VI. 1. 3[2] *Susu yathā sakkharadhotapāṇi*
tāsesi maṃ selaṃ yācamāno
tan te na dassaṃ atiyācako 'si
na cāpi te assamaṃ āgamissaṃ ([c+d] s. auch unter VI. 1. 3[1c+d]).

= J. 253[2], wo aber *Susū.**

* FAUSBÖLL hat gedruckt *tāses' imaṃ,* was zu berichtigen ist.

VI. 1. 3[3] *Na taṃ* (nach ACD, *naṃ* B) *yāce yassa piyaṃ jigiṃse*
videsso hoti atiyācanāya

nāgo maṇiṃ yācito brāhmaṇena Vin. III.
adassanañ ñeva tad' ajjhagamā 'ti.
= J. 253³, wo *Na taṃ* ohne v. l.; *desso;*
adassanaṃ yeva.

VI. 1. 5¹⁺² (Vin. III. 148) vgl. J. 403¹⁺² = Mvu. III. 419. 4 + 5 + 7 + 8.
Im Einzelnen:

VI. 1. 5¹ *Ap' āhaṃ te na jānāmi Raṭṭhapāla bahujjanā*
ye maṃ saṃgamma yācanti kasmā maṃ tvaṃ na yācasi.
:J. 403¹ *Ye 'me* (C^ks *ve*) *ahaṃ na jānāmi Aṭṭhisena vanibbake*
te maṃ saṃgamma yācanti kasmā maṃ tvaṃ na yācasi.
Mvu. III. 419. 4 + 5 *Naiva dviṣanti saprajñā*
Asthisena vanīpakaṃ
brahmacāri priyo me si
yāce brahme yad icchasi.

VI. 1. 5² *Yācako appiyo hoti yācaṃ adadam appiyo*
tasmāhan taṃ na yācāmi mā me viddesanā ahū 'ti.
= J. 403², wo aber *tasmāhaṃ*; v. l. B^d *vindesanā.*
Mvu. III. 419. 7 + 8 *Yācento apriyo bhavati*
adento bhavati apriyo
tasmād bhavantaṃ na yācāmi
mā me vidveṣaṇā bhavet.

Vinayapiṭaka Bd. IV.

Pācittiya (Vin. IV. 1 ff.)

II. 1. 2 *Manāpam eva bhāseyya*
nāmanāpaṃ kudācanaṃ
manāpaṃ bhāsamānassa
garuṃ bhāraṃ (C *gurubhā°*) *udabbahi* (AB *udabbati*)
dhanañ ca naṃ alabbhesi (so C, AB *alabhesi*)
tena c' attamano ahū ti (C *tena att°*) (ᶠ s. auch bes.).
= Dhp. A. 448².
:J. 28 *Manuññam eva bhāseyya nāmanuññaṃ kudācanaṃ.*
manuññaṃ bhāsamānassa garuṃ bhāraṃ udaddhari
*dhanañ ca naṃ alabbhesi tena c' attamano ahū 'ti.**

* Schon von OLDENBERG Vin. IV. 354 verglichen.

II. 1. 2¹ vgl. auch D. XXI. 2. 9⁵ᶜ, s. JPTS 1909. 360.

Vin. iv. xxii. 1 (Vin. iv. 54) *Adhicetaso appamajjato*
munino monapathesu sikkhato ([b] s. auch besonders)
sokā na bhavanti tādino
upasantassa sadā satīmato ([d] s. auch besonders).*

= Ud. iv. 7, ohne Abweichung.

= Thag. [68], ohne Abweichung.*

= Dhp. A. 125, wo aber *satimato*. PTS.-Ausg. ii, 248 ff. ohne diese G.

* Pāc. und Thag. hat schon Oldenberg verglichen Thag. p. 10.

xxii. 1[b] etc. (s. xxii. 1) vgl. J. 421 [9b] *muninaṃ monapathesu sikkhamānaṃ*. Mvu. iii. 195. 4 *munināṃ maunapadehi śikṣamāṇaṃ* (und Pāc.[c] etc. vgl. J. 421 [9d] *vītasokā*).

xxii. 1[d] etc. (s. xxii. 1) auch = Ud. iii. 7[d] *upasantassa sadā satīmato*, v. l. D. *satimassā* (auch das unmittelbar vorangehende *tādino* an allen Stellen).

Sekhiya.

69. [1–4] (Vin. iv. 204) vgl. J. 309 [1–4].*

* Schon von Oldenberg Vin. v. 260 verglichen.

Im Einzelnen:

69[1] *Ubho atthaṃ na jānanti ubho dhammaṃ na passare*
yo cāyaṃ mantaṃ vāceti yo cādhammen' adhiyyati.

: J. 309[1] *Sabbam idaṃ carimavataṃ*
ubho dhammaṃ na passati (B[id] *-anti*)
ubho pakatiyā cutā
yo cāyaṃ (B[id] *cāyaṃ mante*) *sajjhāpayati* (B[id] *sājhāpeti*)
yo ca dhammaṃ adhīyati.

69[2a+b] etc. (s. 69[2]) = Thag. [842 c+d] *sālīnaṃ odano bhutto sucimaṃsūpasecano.*

Vgl. J. 346 [3a+b] *Sālīnaṃ odanaṃ bhuñje*
suciṃ (C[k] °*cī* corr. zu °*ci*, B[id] °*ci*) *maṃsūpasecanaṃ.*

= Dhp. A. 173 [3a+b] (Fausböll 215, PTS.-Ausg. i, 344), wo aber in singh. Ausg. *Sāḷīnaṃ*, in allen *bhutvā* und *suciṃ* in PTS. mit v. l. °*i*.

Divy. xxxvii [10 a+b] (559) *Śālīnam odanaṃ bhuktvā*
śuci māṃsopasevitam.

Auch J. 538^{85c+d} *sālīnaṃ odanaṃ bhuñje* Vin. iv.
suciṃ maṃsūpasecanaṃ.

Vgl. J. 547^{199c+d} (vi. 510) *sālinam odanaṃ bhutvā*
suciṃ maṃsūpasecanaṃ.

Vgl. auch Mvu. iii. 271. 10^{a} + 11^{a} *Śālīnam odanaṃ suci*
bhuṃjitva . . . . . .

Vgl. J. 496^{2b-d} . . . . *odanaṃ*
sālīnaṃ vicitaṃ bhattaṃ
suciṃ maṃsūpasecanaṃ (C^{ks} *°sevanaṃ*).

* Schon Fausböll J. iii. 29 hat Dhp. p. 215 mit J. 309^{2} verglichen.

69^{2} *Sālīnaṃ odano bhutto*
suci maṃsupasecano ($^{a+b}$ und ^{b} s. auch besonders)
tasmā dhamme na vattāmi (^{c} s. auch besonders)
dhammo ariyebhi vaṇṇito.

:J. 309^{2} *Sālīnaṃ bhojanaṃ* (B^{i} *odhanaṃ*, B^{d} *odanaṃ*) *bhuñje*
suciṃ (C^{s} B^{d} *suci*, B^{i} *sukhi*) *maṃsūpasecanaṃ* (B^{id} *maṃsu°*, C^{s} *°sevanaṃ*)
tasmā etaṃ na sevāmi
dhammaṃ isibhi sevitaṃ.

69^{2b} etc. (s. 69^{2a+b} und 69^{2}) auch = J. 398^{1b} *suciṃ maṃsūpasecanaṃ.*

J. 451^{5b} *suciṃ* (B^{df} *suci*) *maṃsūpasecanaṃ.*

J. 496^{5d} *suci** *maṃsūpasecanaṃ* (C^{k} *°sevanaṃ*)
$^{14d\ 17d}$ *suciṃ* (B^{d} C^{k} *suci*) *maṃsūpasecanaṃ* (C^{k} *maṃsūpasevanaṃ*).

DhpA. 207^{3b} (Fausböll 251) *suciṃ maṃsūpasevanaṃ.*** PTS.-Ausg. i, 417 *sucimaṃsūpasecanaṃ.*

* So alle drei Mss, Fausböll hat aber *suciṃ* in den Text gesetzt.

** Fausböll hat *°secanaṃ* in den Text gesetzt, aber „Cod." hat *sevanaṃ*, ebenso die singhales. Ausgabe.

69^{2c} etc. (s. 69^{2}) vgl. J. 328^{1c} *tasmā etaṃ* (C^{k} *ekaṃ*, B^{id} *hetaṃ*) *na socāmi.*

J. 354$^{2c\ 4c.\ 6c.\ 8c.\ 10c}$ *tasmā etaṃ na socāmi.*

PV. i. 12^{2c} in der Version Par. Dīp. iii. 62 *tasmā etaṃ* (MS$_{1}$ S$_{2}$ *evaṃ*) *na socāmi* (DB *rodāmi*). PV.-Ausgabe *evaṃ* mit v. l. B *etam*).

Vin. IV. PV. I. 12 [4c 6c. 8c. 10c] in der Version Par. Dīp. III. 64 ff. *tasmā etaṃ* (v. l. CS_1S_2 *evaṃ*) *na rodāmi* (PV.-Ausgabe hat überall *evaṃ* im Text. Hardy JPTS 1904—5. 148 gibt für [10c] die v. l. *etaṃ*).

69 [3] *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhañ ca brāhmaṇa*
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā.

= J. 309 [4] *Dhi-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhañ ca brāhmaṇa* etc.

= J. 287 [2], wo ebenfalls *yasalābhaṃ dhanalābhañ* und wo v. l. B[d] *adhammacariyāya.*

= J. 310 [2] *Dhi-r-atthu naṃ* (B[id] *taṃ*) *yasalābhaṃ dhanalābhañ* . . ., *adhammacaraṇena* ohne v. l.

= J. 433 [3] *Dhi-r atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhañ* (B[d] *dhanalābhaṃ yasal°*) . . .. *adhammacaraṇena* ohne v. l.

(Außerdem sind diese drei letzten Stellen noch durch *paribbaje* und *adhammena* der folgenden Gāthā mit Sekhiya 69 [4] und J. 309 [3] verknüpft.)

69 [4] *Paribbaja mahābrahme pacant' aññe pi pāṇino*
mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iva bhidā ti.

:J. 309 [3] *Paribbaja mahā loko* (C[ks] *mhāloke*, B[i] *paranippajja pahābrahme*, B[d] *-mahābrahme*)
pacant' aññe pi (C[k] *aṃñeva*, C[s] *paccantaṃñeva* korr. zu *pacant°*, B[i] *paccantaññepi*, B[d] *paccattaññepi*) *pāṇino*
mā tvaṃ adhammo ācarito (B[id] *acari*)
asmā kumbham (C[s] korr. zu *°bhām*) *ivābhida* (B[i] *ivabhīdā*, B[d] *ivabhidā*).

Bhikkhunīvibhaṅga:

Pācittiya.

I. 1 [d] etc. (s. I. 1) vgl. [d] einer G. in Visum. II *yaṃ l° tena santuṭṭho.*

I. 1. (Vin. IV. 259) *Yaṃ laddhaṃ tena tuṭṭhabbaṃ atilobho hi pāpako*
haṃsarājaṃ gahetvāna suvaṇṇā parihāyatha.

= J. 136, ohne Abweichung.*

* Schon von Oldenberg Vin. IV. 367 verglichen.

Parivāra (Vin. V).

Die Verse des Parivāra haben vorwiegend kanongeschichtlichen oder kirchengeschichtlichen oder auch nur registerhaften Inhalt

und sind meist spät entstanden. Die Strophen und Versstücke zu **Parivāra.** buchen, die sich innerhalb des Parivāra selbst wiederholen, hat daher keinen Wert. Die kanonischen Reminiszenzen sind wenig zahlreich. Die ziemlich zahlreichen Entsprechungen mit Smp. (d. h. Strophen des Parivāra, die Smp. aus diesem zitiert) notiere ich hier nicht.

I. 1[8b] (Vin. v. 3) *paññāya atirocatha* vgl. J. 247[1b] *paññāya atirocati.*

VIII. 1[1a] etc. (s. VIII. 1[1a+b]) = Netti 138[10c].

VIII. 1[1a+b] (Vin. v. 144) *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā paggaṇhitvāna añjaliṃ* ([b] s. auch bes.)
= Dīp. XII[11a+b] *Ekaṃsañ cīvaraṃ katvā paggahetvāna añjaliṃ*
vgl. Thag.[481a+b] *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā saṃharitvāna pāṇiyo.*

VIII. 1[1b] etc. (s. VIII. 1[1a+b]) auch = J. 545[173d] (VI. 299) *paggahetvāna añjaliṃ.*

VIII. 1[2c+d] *taggha te aham akkhissaṃ yathāpi kusalo tathā*
= J. 515[35a+b], 516[9a+b], an beiden Stellen ohne Abweichungen.
Sum. I. 156[a+b] *Jaggha te aham akkhissaṃ yathā pi kusalo tathā.*
Vgl. J. 547[251a+b] *Taggha te mayam akkhāma*
yathāpi kusalā tathā.

VIII. 1[4d] (Vin. v. 144) *taṃ me akkhāhi pucchito*
= S. I. 5. 2[1f] (I. 32). II. 2. 7. I. 1[f] (I. 54). VV. v. 14[25d] und VII. 4[8d] in der Version Par. Dīp. IV. 274 und 303 (während an den entsprechenden Stellen der Text-Ausgabe, 64[25d] und 78[8d] *tam*). Thag.[950d] (*taṃ*). J. 348[1d] (*tam*). 386[4d] (*taṃ*). 401[1f. 3f 5f] (in allen *tam*, B[d] *taṃ*). 439[9d] (*tam*). 440[5d] (*tam*). 472[13d] (*tam*). 477[6d] (*taṃ*). 529[3d] (*tam*). 530[9d] (*tam*). 538[55d] (*tam*). [103d] (*tam*). 543[44d] (*tam*). 547[65d] (*tam*). [441d] (*tam*) = [621d] (*tam*). Ap. in Par. Dīp. v. 149[74d] (*taṃ*). Dhp. A. 21[d] = PTS.-Ausg. 42 (*tam*). 457[2d] (*taṃ*).
J. 306[1d] *te* (B[id] *taṃ*) *me akkhāhi pucchito.*
Mvu. III. 384. 10[b] *taṃ me ākhyāhi pṛcchito.*
Mvu. III. 186. 8[b] *taṃ traṃ* (B *te*) *ākhyāhi pṛcchito.*
Vgl. auch SN. v. 1[13 (958) b] = N[c]. I[13b (2)] *tam me akkhāhi pucchitā* (B[ai] °*to*) =
VV. 5[6d], ohne die v. l., in der Vers. Par. Dīp. IV. 35 aber *taṃ me* etc.

Parivāra. Mpū. 517 [1d] (*taṃ*) = DhpA. 560 [1d].

J. 437 [7d] *te* (B^{df} *taṃ*) *me akkhāhi pucchitā.*

VIII. 2 [1a] (Vin. v. 145) etc. (s. VIII. 2 [1a+c]) vgl. auch J. 546 [40a] (VI. 363) *Yaṃ tam apucchimha akittayī no.*

VIII. 2 [1a+c] *Yan tvaṃ apucchimhā akittayī no* ([a] s. auch besonders)
aññaṃ taṃ pucchāmi tam iṅgha brūhi ([c] s. auch bes.).

vgl. SN. IV. 11 [14] (875) [a+b] *Yan taṃ apucchimha* (B^{ai} °*hā*) *akittayī no* (B^{ai} °*yino*)
aññaṃ taṃ (C [b] *na*) *pucchāma tad iṃgha brūhi.*

= N^{m}. XI [28a+b] (261) = [29a+b] (262 f.), wo aber nicht die vv. ll. von SN. und wo *aññan* statt *aññaṃ* (*taḍ iṃgha* in [28] ist wohl nur Druckfehler).

SN. v. 5 [4] (1052) [a+b] *Yan taṃ apucchimha akittayī* (B^{ai} °*yi*) *no*
aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṃgha brūhi.

= N^{c}. v [13a+b] (60) = [19a+b] (63), wo aber nicht die v. l. von SN. und wo *pucchāma.*

Mvu. III. 369. 23 + 24 *Yan te apṛcche ham abhibhavesi*
(v. l. M *yaṃ te apṛccheyaṃ abhibhavasi,* B *yan te apṛcchaṃ haṃ abhibhayasi*)
anyan te pṛcchāmi tad iha brūhi.

VIII 2 [1c] etc. (s. VIII. 2 [1a+c]) auch = J. 522 [20b. 26b. 31b. 33b] *aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṃgha* brūhi.*

Mvu. III. 371. 8. 372. 9. 19 *anyan te pṛcchāmi tad iha brūhi.*

* In [20b] und [33b] Druckfehler *imgha.*

VIII. 2. 45 [d] (Vin. v. 149. Z. 5 [b]) *yaṃ paresaṃ mamāyitaṃ* = SN. I. 7 [4] (119) [b].

VIII. 2. 48 [b] (Vin. v. 149) *āvi vā yadi vā raho.*

= Ud. v. 4 [1d]. Thīg. [247b]. PV. II. 7 [16d] in der Version Par. Dīp. III. 101 [16d] (mit v. l. S_1S_2 *āviṃ,* das die PV.-Ausgabe selbst im Text hat). Smp. Teil I. 166 [2b].

Dhp. A. 479 [5d] (Fausböll 404 *āviṃ*).

S. x. 5. 3 [6d] (I. 209) und J. 489 [2f] *āviṃ vā yadi vā raho.*

(Außerdem entspricht *kare pāpaṃ* dem *kattha pāpakaṃ kammaṃ* von Ud. v. 4^{1c} und PV.^{c} und dem *kāsi pāpakaṃ kammaṃ* von Thīg. ^{247a} und S. ^{6c}.)

viii. 2. 49^{d} (Vin. v. 149. 14^{b}) *saṃkiliṭṭhañ ca yaṃ padaṃ.*
= S. ii. 1. 8. 2^{5b} = ii. 1. 8. 6^{5b} (i. 49 f.) *saṅkiliṭṭhaṃ ca yaṃ vataṃ.*
= Dhp. ^{312b} *saṃkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ* (in der 1. Ausg. v. l. C *vutaṃ*).
= Thag. ^{277b} *saṃkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ.*

viii. 2. 50^{a+b} (Vin v. 149. 17) *sekhassa sikkhamānassa ujumaggānusārino.*
= A. iii. 84^{1a+b} (i. 231).
= It. 62^{1a+b}, wo aber *sekhassa* mit v. l. DE *sekkhassa.*
= It. 102^{1a+b}, wo v. l. C *bhikkhamānassa*, Pa *khayamānassa.*
= Mpū. 379^{1a+b}.

viii. 2. 52 = CV. ix. 1. 4 etc., s. oben.

x. 11^{a}. 13^{a}. 15^{a}. 17^{a}. 19^{a}. 21^{a} (Vin. v. 158 f.) *Saccaṃ aham pi jānāmi* vgl. PV. ii. 3^{5a}. ^{9a}. ^{12a}. ^{15a}. ^{17c} (^{17a} in Par. Dīp.) *Sabbaṃ* (v. l. B *saccam*) *aham* (*ahaṃ* ^{9a} etc.) *pi jānāmi*, in der Version Par. Dīp. iii. 83 f. *Sabbam* (nur ^{9a} *Sabbaṃ*. An allen Stellen mit v. l. MCD; B *saccaṃ*) *aham* (nur so) *pi jānāmi.*

xi. 5^{3a} (Vin. v. 161) = xiii. 4^{1a} etc., s. dort.

xi. 5^{3c} (Vin. v. 161) *kāyassa bhedā duppañño* = A. v. 174. 5^{2c} (iii. 205). Dhp. ^{140c}. It. 30^{2c}. 32^{c}. 64^{2c}. 70^{2c}. PV. iv. 8^{6c}. Außerdem beginnt sowohl im Pv. wie in allen übrigen Stellen außer PV. der nächste Pāda mit *nirayaṃ.*

xi. 5^{4c+d} *ubho ete vivajjetvā yathādhammo tathā kare.*
vgl. J. 332^{2c+d} *ubhinnaṃ vacanaṃ sutvā yathā dhammo tathā kare.*
Mvu. i. 275. 2 *ubhābhyāṃ vacanaṃ śrutvā yathādharmaṃ samācaret.*

xi. 5^{5a} = SN. i. 7^{1}(^{116})^{a}. J. 382^{5a}. P. i. 2. 64^{1a} (i. 160). Vgl. Thag. ^{952a}. S. *ZDMG.* lxiii. 42.

xii. 3^{3a} *Kuṭṭo duṭṭho ca mūḷho ca* = Mil. 92^{2a}. 93^{1a}. Außerdem entspricht das in Parivāra unmittelbar folgende Wort *bhayā* dem in Mil. 93^{1} unmittelbar folgenden *bhīru.*

xii. 3^{4c} und ^{7c} = CV. vii. 4. 6^{2c} etc., s. oben. Parivāra.

xiii. 4^{1+2} = D. xxxi^{2+3} (190). A. iv. 17 + 18 (ii. 18) = 19^{1+2} (ii. 19).

Parivāra. Im Einzelnen:

XIII. 4[1] *Chandā dosā bhayā mohā yo dhammaṃ ativattati nihīyati tassa yaso kālapakkhe va candimā* ([b+c+d] s. bes.).

= D. XXXI[2], wo aber *kāḷapakkhe.*

= A. IV. 17, wo aber *dhammam, kāḷapakkhe.*

= A. IV. 19[1], wo keine Abweichung von Parivāra.

Vgl. auch XIII. 4[2] etc., s. dort.

XIII. 4[1b–d+2c+d] etc. (s. XIII. 4[1] und [2]) vgl. J. 443[12b–d] *kodho yassa pavaḍḍhati*
nihīyati tassa yaso kāḷapakkhe va candimā
+[13c+d] *āpūrati tassa yaso sukkapakkhe va candimā.*

XIII. 4[1c+d+2c+d] etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch
Thag. [292a+b+c] *tass' atthā parihāyanti kālapakkhe va candimā*
āyasakyañ ca pappoti.
+[294a+b+c] *tass' atthā paripūranti* (Mss. *pūrenti*) *sukkapakkhe va candimā*
yaso kittiñ ca pappoti.

Jāt. 537 [113a+b] *Kāḷapakkhe yathā cando hāyat' eva suve suve*
+[115a+b] *Sukkapakkhe yathā cando vaḍḍhat' eva suve suve.*

XIII. 4[1c+d] etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch Thag. [361c+d] *parihāyati saddhammā kāḷapakkhe va candimā.* D. XXXI[8d] (192) *nihīyati kāḷapakkheva candimā.*

XIII. 4[2] *Chandā dosā bhayā mohā yo dhammaṃ nātivattati āpūrati tassa yaso sukkapakkhe va candimā* ([c+d] und [d] s. auch besonders)

= D. XXXI[3], ohne Abweichung.

= A. IV. 18 = IV. 19[2]. beide ohne Abweichung.

Vgl. XIII. 4[1].

XIII. 4[2c+d] etc. s. unter XIII. 4[1b–d+2c+d].

XIII. 4[2d] etc. (s. XIII. 4[2]) auch = J. 515[39d] *sukkapakkhe va candimā.* Vgl. Mbh. V. 34[55d] Bo. *śuklapakṣa ivoḍurāṭ.*

XVII[78c+d] vgl. CV. VII. 5. 4[1a+b] etc., s. dort.

XVII[107c] *pucchāvissajjanāya vā* vgl. Par. Dīp. III. 286 Schluß-Gāthā[2b] *pucchāvissajjanehi ca* (S_1 S_2 *vā*).

Das arabische š-Suffix 2. P. Sg. fem.

Von

J. Barth.

Eine Reihe von südlichen und südöstlichen vulgärarabischen Dialekten weisen für die 2. P. Sg. fem. ein rätselhaftes Suffix *š* statt des klassischen *ki* auf.[1] So der von ʿOmān und der von Ḍofār; dasselbe Suffix herrscht nach einer Mitteilung ED. GLASERS an NÖLDEKE in ganz Jemen. — Von Haḍramaut bezeugen es MALTZAN, *ZDMG* 27, 250, wie VAN DEN BERG, *Hadramout* 249; vgl. NÖLDEKE, a. a. O.; von Daṯīna weisen es v. LANDSBERGS (z. B. 81, 8 u. s.), vom Soqoṭrî und Mehri[2] D. H. MÜLLERS (z. B. *SE* IV, 53, 10. 17. 26) Texte aus; im Mehrî und Soqoṭrî findet es sich ebensowohl beim Suffix wie beim Perfektsubjekt; beides ist auch im Amharischen[3] der Fall. Doch ist die Übertragung auf die Perfektendung, wie schon NÖLDEKE[4] bemerkt, zweifellos erst vom Suffix ausgegangen.

Eine einleuchtende Erklärung dieser Erscheinung ist bisher nicht gegeben. Daß das *š* keine lautliche Umbildung aus *ki* sein kann, wie BROCKELMANN[5] behauptet, ergibt sich daraus, daß in keinem dieser Dialekte, außer dem Soqoṭrî, eine solche Lautentwicklung sich jemals

[1] Vgl. hierzu NÖLDEKE, *WZKM* IX, 9f.

[2] S. auch JAHN, *Grammatik der Mehri-Sprache* 26. 80. — Zu Soq. z. B. *SE* IV, 47, 19. 21. 23. 24 u. s.

[3] PRAETORIUS § 43c.

[4] *Beitr. zur sem. Sprachw.* a. a. O.

[5] *Grdr.*, S. 206. 309.

findet.[1] Im folgenden soll dem Ursprung dieses eigenartigen Suffixes nachgegangen werden.

I.

Die Erscheinung hat ihren Ursprung schon im Klassisch-Arab. Zunächst verwandten in Pausa die Tamîm das Suffix *kiš*, die B. Bekr *kis* für die 2. P. Sg. fem., z. B. بِكِشْ ,an Dir' (fem.), أَكْرَمْتُكِشْ ,ich habe Dich geehrt' (so bei den B. Tamîm; bei den Bekr كِسْ).[2] Hier trat also das *š* (*s*) hinter dem Suffix *ki*, und zwar in Pausa, weit seltener im Kontext an.

Manche Araber aber verwandten nur das *š* (*s*) ohne vorhergehendes *ki* in Pausa, dann auch im Kontext.[3] So lasen manche schon im Qor'ân 19, 24 تَحْتَشِ سَرِيًّا statt تَحْتَكِ سريا, hier also im Kontext. Vom Dichter al-Maǵnûn wird ein Vers zitiert (von IJa'îš):

فعَيْناشِ عَيْناها وجِيدُشِ جِيدُها   سِوَى أَنَّ عَظْمَ الساقِ مِنْشِ دَقِيقُ

,Dein Auge (o Geliebte) ist (wie) ihr (der Gazelle) Auge, Dein Hals (wie) ihr Hals, nur daß der Knochen des Beins bei Dir dünn ist'. Auch hier wird das *š* an Stelle des *ki* im Kontext gesetzt; weitere Belege vgl. bei IJa'îš a. a. O.

Aus der Tatsache, daß es zunächst die Pausa ist, in welcher *ki-š*,[4] dann *š* allein gesprochen wurde, ergibt sich der Ursprung der

---

[1] Nöldeke, *Beiträge* a. a O.

[2] Mufaṣṣal[1] 156; IJa'îš 1245, 15 ff. Wie die B Tamîm sprachen nach IJa. auch die Asad. — Sujûṭî Muzhir I. 109 behauptet, daß das *s* ,bei Rabî'a und Muḍar' im Maskulinum, das *š* bei beiden im Femininum gesprochen werde. Das beruht zufolge den anderen Zeugnissen auf einem Irrtum.

[3] Nach Sîbaw. II. 232 ,viele Leute von Temîm und Leute von Asad'; IJa. (= IJa'îš) a. a O. bezeugt das Gleiche von unbenannten Arabern: مِن العرب مَن يُبْدِل كاف المؤنّثِ شينا فى الوقف.. فقالوا عَلَيْشِ فى عليكِ... وقد يُجرون الوصلَ مثل الوقف. — Nach Kâmil 365, 1 ff. sprachen die B. 'Amr b. Tamîm in Pausa nur *š* (z B. *la-š* ,zu Dir', *fî dâri-š* ,in Deinem Hause'), im Kontext nur *ki*; die meisten Bekr hätten in Pausa *kis*, die wenigeren bloß *s* gesprochen. Aus alledem erhellt, daß die Pausa die bevorzugte Stelle der Keškeše ist.

[4] Auf den dialektischen Unterschied *š* : *s* gehen wir zunächst nicht ein; s. darüber unten S 286.

Erscheinung völlig klar. In der Pausa der 2. P. Sg. war infolge des Abfalls der Endvokale, des *a* im Mask., *i* im Fem., der Unterschied zwischen dem maskulinen *ka* und dem femininen *ki* aufgehoben.[1] Es bedurfte also in Pausa eines differenzierenden Mittels. Die 2. P. Sg. war die einzige, bei welcher die Unterscheidung von Mask. und Fem. nur in einem kurzen Endvokale lag; darum war nur bei ihr ein neues Differenzierungsmittel für die Pausa notwendig. Als solches trat das *š* hinter dem femin. *ki* an (über seinen Ursprung vgl. unten); durch das nachfolgende *š* geschützt, konnte nun das charakteristische *i* des Feminins sich auch in der Pausa halten; so war das Mask. *k* und Fem. *kiš* auch hier wieder unterschieden.

Von der Pausalstellung, seiner ursprünglichen und regelmäßigen Stelle, aus ging dieses *š* in geringerem Umfang auch auf den Kontextgebrauch über.[2] Wesen und Bedeutung des *š*, die dem Sprachgefühl schon früh fremd sein mochten, wurden durch diesen allgemeinen Gebrauch völlig verwischt. Das *š* erschien nun nicht mehr als ein Zusatz hinter dem Suffix, der dessen Vokal schützte, sondern, da es nur beim Feminin der 2. P. Sg. auftrat, als das eigentliche Suffix dieser P. Sg. fem. Infolgedessen wurde es nun auch allein als *š* für diese Person schon im Klassischen verwendet (s. oben S. 282). In den neueren Dialekten kommt es nur so, ohne vorhergehendes *ki*, vor; hier, wo ja die kurzen Endvokale im Kontext überhaupt abgefallen waren, bildeten nun *k*:*š* einen einfachen, bequemen Gegensatz von Mask. und Feminin.

In dieser Entwicklung betätigt sich wieder ein im sprachlichen Leben öfter wirkender Substitutionstrieb, der dahin führt, ein Element, welches ursprünglich nur eine Begleitung des bedeutsamen Sprachfaktors war, später als das Wesentliche zu behandeln und

---

[1] Das hat schon IJa'iš 1245, 15 erkannt; vgl. auch Z. 24 'im Kontext lassen sie (das *š*) weg, weil das Kesr (hier) klar erscheint'.

[2] Mufaṣṣal kennt nur das *š* der Pausa; IJa. Z. 17 ff. belegt es auch für den Kontext, aber als seltener (*qad juǵrûna al-waṣla muǵra'l waqfi*). Dieser erweiterte Gebrauch hängt gewiß mit dem späteren Abfall der kurzen Schlußvokale auch im Kontext zusammen.

dadurch den ursprünglich bedeutsamen Faktor von ihm verdrängen zu lassen.[1]

II.

Welches ist nun der Ursprung, das Wesen dieses *š*? Daran ist natürlich nicht zu denken, daß ein beliebiges Element willkürlich an das Suffix *ki* angehängt wäre. Vielmehr bietet das Babyl.-Assyr. ein ihm entsprechendes *š*-Affix, welches sich sowohl an die selbständigen Pronomina mit der Bedeutung des Casus obliquus stets ansetzt, als auch an Pronomina suffixa des Verbums superfötativ hinten ansetzen kann.[2] Die ersteren Fälle sind: *jâ-ši* ‚mir, mich‘, *kâ-šu* (*-ša, ši*) ‚Dir, Dich‘, *šuâ-šu, šâ-šu* ‚ihm, ihn‘, *šâ-ša* (*-ši*) ‚ihr, sie‘. Die Flektierung dieses Elements bei den Pluralsuffixen weiter zu verfolgen, gehört nicht hierher.

Bei Verbalsuffixen finden sich nur bei den pluralischen Formen solche *š*-Erweiterungen neben den schlichten Suffixen. So 1. Pl. *nâ* und *nâ-ši*, 2. Pl. *kun*(*û*) und *kunû-ši*, 3. Pl. m. *šun*(*û*) und *šunû-ši* usw.

Bedeutung und Wesen dieses *š*-Zusatzes ist dadurch deutlich, daß parallel neben ihm *tu, ti* hergeht und mit ihm wechselt, z. B. im obliquen Kasus 1. P. Sg. *jâ-tu*, 2. P. *kâ-tu* (*-ti*), 1. P. Pl. *niâ-ti*, bei den Verbalsuffixen im Pl. *niâ-ti, kunû-ti, šunû-ti* usw.[3]

---

[1] Dahin dürfte z. B. gehören das واوُ رُبَّ bei Dichtern — وَ selbst konnte die prägnante Bedeutung ‚und so mancher‘ nicht haben. Der Ausgangspunkt dieser Verwendung ist in solchen Fällen zu sehen, wie ورُبَّهُ عَطِبًا أنْقَذْتُ مِ العَطَبِ ‚und so manchen Umkommenden habe ich vom Umkommen gerettet‘ (zitiert von A. Heiṯam bei Lisān I 394), wo *wa-rubba* verbunden waren und letzteres beim Fehlen von وَ den Genitiv regierte: vgl. وــكَمْ مِن فَتاةٍ Hud̲ 60, 3 Diese Fälle sind ursprünglich die häufigsten gewesen; denn die Dichter beginnen mit diesem ‚und so mancher‘ einen neuen Abschnitt, den sie mit dem vorigen in Verbindung bringen mußten; dazu diente das *wa* vor *rubba*. Durch die fortwährende Verbindung beider wurde dann aus dem dichterischen Drang nach Kürze, auch aus metrischen Rücksichten das indifferente *wa* geradezu für *rubba* substituiert und nahm damit dessen Genitivrektion und Bedeutung an.

[2] Vgl. zum Folgenden Delitzsch, *Ass. Gr.* § 55, 1 b, Meissner, *Ass. Gr.*, S 15 f.

[3] [Korrektur-Zusatz: In alter Zeit wird bei mehreren Pronomina *ši*(*m*) für den Dativ, *ti* für den Akkus. verwandt Vgl. jetzt eingehend Bezold, *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der W.* 1910.]

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses *tu, ti* dasselbe Demonstrativ ist, welches im äth. *we'e-tû*, fem. *je'e-tî* ‚er, sie', in *ze-n-tû*, *zâ-tî* ‚dieser, -e' und andern bekannten Pronominalverbindungen im Äthiopischen, in *ho-tū* ‚er', *he-ta* ‚sie' des Tigrē,[1] vereinzelt auch in andern Sprachen,[2] sich an die schon fertigen ursemitischen Formen ansetzt. Auch dieses *tu* wird ja auch an das Pron. suffixum hinter Präpositionen im äth. *bô-tû*, *lô-tû*, fem. *bâ-tî*, *lâ-tî* angefügt, wie das *š*-Element im Assyrischen und hier im Arabischen.

Wie die *t*-, so sind auch die ass. *š*-Afformative und das entsprechende *š* des fem. Suffixes 2. P. Sg. im Arab. ein demonstratives Element. Beweis dessen ist das assyr. Pron. personale und demonstrativum msc. *šū* ‚dieser, er', fem. *šī* ‚diese, sie', sowie das min. Demonstr. msc. שו, fem. ש. — Das arab. fem. Suffix 2. P. Sg. *kiš* (*kis*) ist von dem assyr. Suffix derselben Person *ka-ši* sicher nicht zu trennen; das demonstrative *š* ist im Arabischen ebenso hinter das fertige Suffix angetreten, wie das mask. *šu*, fem. *ši* im Assyrischen hinter die Objekts-Pronomina *jā*, *kā*, *sā* usw. Es verstärkt das Suffix, bezw. das Objektspronomen ebenso wie das parallele *tû*, *tî* zu der Bedeutung ‚mich da, Dich da' usw.

Desselben Ursprunges ist viell. auch das äth. **ሰ**, welches zur Verstärkung sich an Pronomina pers., z. B. in **አንተ-ሰ**, **አንቲ-ሰ** (Gen. 15, 15), wie an Suffixe, z. B. **ለከ-ሰ** (Gen. 22, 38) suffigiert und in dem schon DILLMANN[3] ein deiktisches Element ‚da' sah. Aber im Äthiopischen dient es auch zur stärkeren Betonung von Nomina, Verba und Partikeln. Daher läßt sich seine Identität mit dem obigen demonstrativen enklitischen Element und die Erweiterung seines Gebrauchs über das Pronominalgebiet hinaus zwar als vermutlich, aber nicht als absolut sicher bezeichnen.

Das arabische *š* hingegen ist ganz innerhalb der assyrisch-babylonischen Verwendungsgrenze verblieben und findet hierdurch seine vollkommene Erklärung und Parallele.

---

[1] Vgl. weiter LITTMANN, *ZA* XII, 301 ff.

[2] Vgl. NÖLDEKE, *Beiträge zur sem. Sprachw.* 14, Anm. 5.

[3] *Aeth. Gr.*[2] § 168, 5.

Die zweierlei Formen, ش und س, in denen es in verschiedenen Dialekten des Arabischen auftritt (s. oben S. 282), müssen unter allen Umständen innerarabische dialektische Verschiebungen eines ursemitischen Lautes sein, wie ein solcher ja bei demselben Laut auch im Hebräischen in Ephraim gegenüber Juda bestand (Ri. 12, 6). Das Assyrische kann hier keine Entscheidung geben, ob das arab. ش oder das س (= Sin) das Ursprüngliche sei, weil beide Laute im Assyrischen als *š* verschoben werden. Dasselbe gilt eventuell von dem äth. zwiefältigen ሰ. Aber das hebr. Relativ שֶׁ gehört sicher zu der gleichen demonstrativen Wurzel, wie die obengenannten assyr. Demonstrative und Suffixe *šû*, *šî*, und dieses entscheidet für die Ursprünglichkeit eines arab. Sin (س), wie es bei den B. Bekr lautete, womit auch das min. שׂי, שׂ, als derselben Pronominalwurzel angehörig, in Einklang ist, während das Mehrî und Soqoṭrî, die Dialekte von ʿOmān, Ḍofâr, Datīna *š* haben.

Wie das Hebräische in dem Relativ שֶׁ den einzigen ehrwürdigen Überrest des *š*-Demonstrativstammes, den es sonst verloren, aufbewahrt hat, so ist im Arabischen das *s* des besprochenen Suffixes der letzte Zeuge jener alten Pronominalwurzel.

Zu den Verben mit *i-* im Masai.

Von

H. Schuchardt.

Die Konjugation des Masai (Südostafrika), ebenso wie die der ihm nahestehenden Sprachen, des Nandi und anderer, ist eine besonders schwierige; wenigstens vorderhand zeigt sie sich als eine solche. Denn die beiden ausführlichen und sorgfältigen Grammatiken von A. C. Hollis (*The Masai* '05, *The Nandi* '09; beide mit Einleitungen von Ch. Eliot) und die reichhaltigen Texte, die sie begleiten, lassen uns über die tatsächlichen Bedeutungen der Formen noch vielfach unsicher. Eine sehr wertvolle Ergänzung liefert die schon vor dem Erscheinen von Hollis' Grammatik fertiggestellte Abhandlung von H. A. Fokken mit dem bescheidenen Titel: *Einige Bemerkungen über das Verbum im Masai* (*MSOSB* '07, III, 124—154); sie geht viel tiefer auf das einzelne ein und kleidet sich in strengere Form, aber von einer annähernd restlosen Bewältigung der Konjugation kann auch hier nicht die Rede sein.[1] Es ist schade, daß J. Deeg (früher Reallehrer in Oberbayern), welcher seit acht Jahren im Masailand weilt und das Masai wie seine Muttersprache sprechen, auch

[1] Er verfügt wohl auch über einen beschränkteren Stoff; daher kommt nicht einmal die Frage nach dem Vorhandensein eines Futurs (eines andern als des umschreibenden S. 126) aufs Tapet. Vor allem vermissen wir die Hollissche Scheidung zwischen ‚Her'- und ‚Hin'verben (verbs denoting motion towards the speaker — from the speaker) oder eine abweichende Auffassung der betreffenden Suffixe. — Begreiflicherweise ist das Masai, das der eine, nicht ganz das gleiche wie das, das der andere beobachtete, aber die Unterschiede fallen für eine Erörterung wie die folgende nicht sehr ins Gewicht.

umfangreiche Aufzeichnungen darin besitzen soll, an unsere weitere Erleuchtung nicht zu denken scheint. Das Buch des verstorbenen M. MERKER, *Die Masai* ([2] '10) bereichert unsere Kenntnis des Wortschatzes, wenigstens des nominalen, doch nicht die der Grammatik; die so wünschenswerten Urtexte der merkwürdigen Überlieferungen fehlen auch in dieser Ausgabe. Ganz mißglückt ist ein früherer grammatischer Versuch von HILDEGARD HINDE, *The Masai language* ('01), aber gerade darum im allgemeinen sehr lehrreich. Die Verfasserin erlernte die Sprache unmittelbar von den Masai, während eines zweijährigen Aufenthaltes unter ihnen, so daß sie einander völlig verstanden; sie betont, daß ,my methods of learning and construing the language were not scientific, but natural'. Wie unzureichend diese Methoden sind, sehen wir am Erfolg. Mit Recht stellt FOKKEN an die Spitze seiner Bemerkungen den Grundsatz: ,Will man die richtige Bedeutung eines Verbum feststellen, so ist eine genaue, auf jede Vor- und Nachsilbe eingehende Analyse des Wortes erste, unerläßliche Bedingung.'

Merkwürdigerweise hat FOKKEN selbst eine Tatsache keiner näheren Prüfung unterworfen, die für den Betrachter der Konjugation im Vordergrunde steht. Die Hälfte aller Verben, d. h. Verbalwurzeln, sei es auch vielleicht die kleinere, lautet im Masai wie im Nandi und Turkana mit *i* an, wie es heißt. Wir brauchen keine statistischen Vergleiche mit andern Sprachen, fernen oder nahen, anzustellen, um uns klar darüber zu werden, daß das *i-* dieser Verben, wenigstens der allermeisten,[1] nicht wurzelhaft sein oder, genauer zu reden, es nicht von Haus aus gewesen sein kann, daß es also, mit einem Wort, ein Präfix ist. Als solches wird es in der Tat von ELIOT '09 gefaßt, während es nach HOLLIS zur Wurzel gehört. Aber wenn ELIOT sagt (*Nandi* XXVII. XXXVII), es diene dazu, die verbale

[1] In einsilbigen Verben ist natürlich das *i-* wurzelhaft, so *-im-* vorübergehen (*i-im-a* geh vorüber), ebenso na. *-it-* ankommen (*a-it-e* ich komme an), und in zweisilbigen kann es der Fall sein. So wäre na. *a-ipe-i* ich ergreife, zu erklären (HOLLIS 190, Anm. 1); wozu vielleicht die Dativform *a-ip-tši-ni* ich schicke jemandem, gehört.

Kraft der Wurzel zu erhöhen (to intensify the verbal force of the root), so ist das ein Schuß ins Blaue. Sein Hinweis auf das *i-* der Kausativbildungen im Nandi (z. B. *-sap-* genesen, *-i-sap-* heilen; *-lats̆-* brennen, *-i-lots̆-* verbrennen) ist allerdings nicht unpassend; es mag, wovon noch die Rede sein wird, dieses *i-* mit dem uns jetzt beschäftigenden eines Ursprungs sein. Aber ließe sich auch für das Nandi eine analogische Ausbreitung dieses *i-* annehmen, so würde das Masai der gleichen Annahme widerstreben: Verben mit *i-* stehen hier nicht gleichlautenden ohne *i-* gegenüber, wenigstens nicht solchen, die mit ihnen begrifflich verwandt wären (vgl. *-lep-* melken, *-ilep-* klimmen; *-sudž-* folgen, *-isudž-* waschen). In den nicht seltenen Fällen, wo zwischen den Sprachen oder etwa auch nur den Mundarten ein solcher Wechsel des Anlauts stattfindet, ist er an keine Bedeutungsverschiedenheit geknüpft, z. B.:

na. *-ile-* sagen (to say thus); *a-len* ich sage, ma. *-lim-* mitteilen.

na. *-ile-ts̆i-*; ma. *-li-ki-* zu jemandem sagen.

na. *-iro-*; ma. *-dol-* (*a-ta-du-a* ich sah) sehen.

ma. *-iñor-* schauen[1]; na. *-ñor-* prophezeien, *-ñurur-* niederblicken.

ma. *-irub-* (verst. *-iruburub-*)[2]; na. *-rop-* zusammenfügen.

ma. *-irur-* (aber *e-ruat* Bett); na. *-ru-* liegen, schlafen (na. *ruon*, mit Art. *ruondo*, suk *rūen*, kamasia *ruondo* Schlaf[3]).

ma. *-is̆ir-*; na. *-rir-* weinen.

ma. *-iruk-*; bari *rugö* antworten, na. *loko-ijo* Antwort.

ma. *-ikitikit-*; na. *-kitkit-*, bari *kukudi* kitzeln.

ma. *-ijam-*; bari *jemba* heiraten (vom Manne).

---

[1] Davon: *-iñor-u* herschauen, suchen; *-iñor-aa* hinschauen, und dazu der Imp. *iñor-a-i*, der Inf. Perf. *a-iñor-a-i* (vgl. z. B. *-dō-u* herabsteigen; *-dō-jo*, Imp. *ta-do-i*, Inf. Perf. *a-ta-do-i* hinabsteigen). FOKKEN betrachtet zunächst *-iñorai-*, *-vetai-*, *-isudoi-* usw. als ‚Stämme', spricht aber doch im Verlauf seiner Darstellung von *-ai*, *-oi* als ‚intransitivem Imperativsuffix'.

[2] Demzufolge würde HOLLIS 211 *a-rub-are* (to accompany) für *a-irub-are* stehen und müßte *a-'rub-are* geschrieben sein. Ähnlich verhält es sich mit *lemeruburubaju* neben *neiruburub* HOLLIS 343.

[3] Die beiden letzten Formen nach C. MEINHOF, *MSOSB* '07, III, 116, der aber daneben auch mit vokalischem Anlaut ndorobo *arūe̱* schlafen, *orūe* und na. *aguruje̊* (*gorū*) Schlaf, hat.

Einen Wechsel zwischen der Form mit *i-* und der ohne *i-* kennt nun aber doch das Masai selbst, nämlich innerhalb der Flexion eines und desselben Verbs und daraus ergibt sich für das Präfix eine temporale oder modale Bedeutung. Die Analogie anderer Sprachen empfiehlt, an die Bildung eines Tempusstammes zu denken, entweder eines perfektischen (präteritalen) oder eines imperfektischen (präsentischen). Eine einfache Beobachtung entscheidet zugunsten des ersteren. Man sagt: das Perfekt ist durch das Präfix *ta-* (*to-*, *tu-*, *te-*, *ti-*) gekennzeichnet, doch die Verben mit *i-* haben überhaupt kein Präfix, z. B. *a-ta-ńas-a* ich begann: *a-inos-a* ich aß. Wie ließe sich aber die zweite Tatsache begründen? Wenn es heißt: *a-t-än-a* ich band, *a-t-ok-o* ich trank, *a-t-ęk-a* ich hing auf, also der Vokal des Präfixes vor dem vokalischen Anlaut des Verbs schwand (aber *a-tu-a* ich starb [zu *a-ä* ich sterbe], nicht *a-t-u̯-a*, wie Fokken, noch *a-tua*, wie Hollis schreibt[1]), warum konnte es nicht auch heißen **a-t-inos-a*? Noch geringere Hemmung bestand vielleicht für ein **a-ta-inos-a*, zählt doch Hollis 89 nicht weniger als acht Fälle auf, in denen das *t*-Präfix mit erhaltenem Vokal vor *i-* steht, so *a-ti-igh-a* ich hing auf (ist wohl dasselbe wie das gleichbed. *a-t-ęk-a* bei Fokken 127), *a-ta-ijōlo* ich wußte. Fokken, der nichts von derlei Ausnahmen weiß, bietet (128) *a-ta-jolo* ich wußte, von einem Verb ohne *i-* (*a-jolo* ich weiß). Also verhält es sich anders mit Hollis' *a-ta-ʾas-a* ich tat: *a-ias* ich tue und *a-tu-ʾńw-aije* ich verließ (einen Ort): *a-ińu-a* ich verlasse, wo das *i-* nur im Perfekt fehlt. Hierfür schreibt Fokken 138 *a-t-uńaije* (ohne *w*; auch bei Hollis 283: *aatuńai* Inf. Perf. Plur.): *a-ińua*, indem er eine größere Verschiedenheit zwischen beiden Tempora ansetzt.[2] Ich

[1] Die mit *a*, *e*, *o* endigenden Verben pflegen im Perfekt das Suffix *-a* nicht anzunehmen, und der Übergang eines auslautenden *ä* in *a* nach *u* kann nicht befremden. Immerhin macht mich die Übereinstimmuug des Masai mit dem Bari und Dinka bedenklich, welche *tuán* und *tóu* für ‚sterben' haben; es könnte *atua* für **a-tu-tua* oder **a-tu-tu-a* stehen. Das Masai kennt einige Perfekte ohne Präfix (s. folg. S., Anm. 1), und wo ein anderer Stamm als im Imperfekt verwendet wird, ist ja ein Präfix eigentlich überflüssig; vgl. *a-lo* ich gehe: *a-šōmo* ich ging.

[2] Aber *u-* könnte doch wurzelhaft sein; im Nandi entspricht diesem *-uń-ai* in gleicher Bedeutung *-un-de*; das *-te* ist hier ebenso perfektisches Kennzeichen der ‚Hin'verben, wie dort *-ai*.

glaube berechtigt zu sein, dem *a-ta-ṅas-a* gegenüberzustellen *a-i-nos-a* und zu sagen: es gibt zwei verschiedene Arten der Perfektbildung, die eine mit *ta-*, die andere mit *i-* (der vokalische Auslaut ist beiden gemeinsam); die zuletzt erwähnten Formen zeigen Mischung oder Grenzüberschreitung.[1] — An das Perfekt schließt sich der Imperativ an, was in jenen Sprachen, die den Perfektstamm der Wurzel gleichsetzen, fast selbstverständlich ist, hier aber, wo er durch Präfixe davon abgeleitet ist, befremdet: *ta-ṅas-a* fang an, *i-nos-a* iß.[2]

Es treten nun zwei Fragen an uns heran, die sich vorderhand nur in unbestimmter Weise beantworten lassen, ohne daß daraus ernstliche Bedenken gegen die gemachten Aufstellungen hervorgingen. Erstens, wie verhalten sich zueinander die beiden Gruppen von Verben, die verschiedener Perfektbildung huldigen? Um lautliche Unterschiede kann es sich nicht handeln; *a-ta-sudž-a* ich folgte und *a-i-sudž-a* ich wusch, stehen nebeneinander. Sie werden ähnlich zu beurteilen sein wie unser *ich wiegte* und *ich wog*, von zweierlei *wiegen*, und im großen ganzen darf auf unsere schwachen und starken Verben verwiesen werden. Zweitens, wie verhalten sich die beiden Präfixe zueinander? Das eine wird früher, das andere später zu der betreffenden Rolle gekommen sein. Vergleiche mit den verwandten Sprachen führen zu keiner sichern Erkenntnis ihres Ursprungs. Es scheint nicht, daß das *i-* dem *a-* entspricht, welches im Bari als Zeichen des Präteritums (im Dinka des Präsens) dient;

---

[1] Es gibt einige Perfekte im Masai, die weder *ta-* noch *i-* haben und sich nur durch den Auslaut von den Imperfekten unterscheiden; HOLLIS 89 zählt deren fünf auf, zuerst *a-kwet-a* ich lief (s. auch FOKKEN 138). Ich vermag in ihnen keine Relikten zu erblicken, an welche die Verben mit *i-* anzuschließen wären. Die zugehörigen Imperative (*kwet-a*) stimmen allerdings, vom Suffix abgesehen, zu den Imperativen des Nandi. Ein präfixloser Imperativ ist auch *a-u* bringe für *i-ja-u* (HOLLIS 93, Anm. 3).

[2] Es darf dabei nicht übersehen werden, daß in den abgeleiteten Verben der Imperativ im Auslaut vom Perfekt abzuweichen, mit dem Imperfekt oder dem Futur übereinzustimmen pflegt, so *tu-sudž-aki* folge für ihn (∾ Imperf. *i-sudž-aki* du folgst: Perf. *i-tu-sudž-aka* du folgtest), *ta-gor-ōju* sei zornig (∾ Fut. *i-gor-ōju* du wirst z. s : Perf. *i-ta-gor-e* du warst z.).

vielmehr, daß es aus *ki-* entstanden ist — der Schwund eines anlautenden *k* wäre im Masai erklärlich. Das diesem so nahestehende Turkana besitzt nämlich *k-* oder wohl *ki-* als Perfektzeichen; hier ist nach Eliot, *Nandi* xxxii *a-k-inok* ich habe angezündet (: *a-inok-i* ich zünde an) und *k-iwor* sprich [vgl. ma. *-ror-* sprechen] neben *ta-ma* sage ihm, womit wieder vollständig übereinstimmt der Narrativ: *k-irimo* und er bleibt zurück, *ta-ma* und er sagt. Im Nandi bezeichnet *ki-* das ,Past Perfect' (*ka-* das ,Present Perfect'): *ki-a-sup* ich folgte (: *ka-a-sup* ich bin gefolgt). Vielleicht hat sich hier der Einfluß von Bantusprachen geltend gemacht; so wird im Suaheli mit *ka-* das kopulative Imperfekt (= ma. na. Narrativ) gebildet: *ni ka piga* und ich schlug. Über *ta-* habe ich nichts zu sagen als daß es an das kausative *to-* (*tu-*) des Bari erinnert: *biáju* genesen, *to-biáju* heilen. Die kausative und die perfektische Funktion sind nämlich oft an dieselbe Lautgruppe geknüpft, besonders wenn deren Grundbedeutung ,tun' o. ä. ist. Wie schon gesagt, wird das perf. *i-* des Masai und Nandi mit dem kausativen *i-* des Nandi ursprünglich gleich sein. Das letztere findet sich nun auch im Masai, aber nicht isoliert, sondern in der Verbindung *-i-ta-*: *a-gor-o* ich bin zornig, *a-i-ta-gor-o* ich mache zornig; *a-ta-gor-e* ich war zornig, *a-i-ta-gor-e* ich machte zornig, so daß hier das Perfekt vom Imperfekt sich nur im auslautenden Vokal unterscheidet. Aber beide Tempora fallen auch ganz zusammen: *a-i-tu-sudž-are* ich bringe ihn, und: ich brachte ihn dazu mit jemandem zu folgen. Entweder das Perfekt ist regelrecht gebildet, also *i-* allein besitzt die kausative Kraft; dann müssen wir den perfektischen Stamm im Imperfekt etwa so erklären, wie den perfektischen Infinitiv, der nach gewissen Imperfekten regelmäßig eintritt, z. B. *e-idim-u a-tu-sudž-a* er vermag zu folgen. Oder das Imperfekt ist regelrecht gebildet, d. h. erst die Verbindung *-i-ta-* besitzt kausative Kraft; dann müßte es im Perfekt eigentlich *-i-ta-ta-* lauten, es hat sich also das perfektische *ta-* mit einem *ta-* anderen Sinnes verschmolzen, d. h. das *ta-* versieht doppelten Dienst. Auch bei den Verben mit *i-* fallen Imperfekt und Perfekt des Kausativs zusammen: *a-isudž-je* ich bringe ihn, und: ich brachte ihn dazu zu

waschen. Hier ist das *i-* ganz wurzelhaft geworden und das kausative *i* hinten an die Wurzel angefügt: *a-i-sudž-i-e.*

Die durch *i-* erweiterte Wurzel hat sich nun über die ganze Konjugation ausgedehnt, also *a-isudž* ich wasche, *i-isudž* du wäschst, *ki-isúdž* wir waschen, statt **a-sudž-*, **i-sudž*, **ki-súdž.* Doch im Perfekt zwar *a-i-sudž-a,* aber *i-sudž-a, ki-sudž-á* statt **i-i-sudža*, **ki-i-sudžá.* Daß hier, aber nicht im Imperfekt, das zweite *i* unterdrückt wurde, könnte etwa aus Betonungsverschiedenheit erklärt werden. Jedenfalls aber wirkte etwas anderes mit; die 2. P. S. des Perfekts glich sich ganz an die 2. P. S. des Imperativs an: *i-sudž-a,* wo ja *i-* eigentlich nicht Personalzeichen ist (das ja überhaupt dem Sing. des Imperativs abzugehen pflegt), aber als solches gefühlt wird, also das Tempuszeichen zu fehlen scheint. Umgekehrt ist der Imperativ in gewissen Fällen dem Perfekt gefolgt. Aus **i-i-dim-a* du vermochtest, **i-i-buṅ-a* du hieltest fest, wurde ‚lautgesetzlich‘ *i-ndim-a, i-mbuṅ-a* (es fand eine ‚Ersatzdehnung‘ statt: *iib, īb, ibb, imb,* mit dem Nasal für den Blählaut), und so nun auch der Imperativ, der wiederum das *i-* als vermeintliches Personalzeichen und aus rein lautlicher Ursache verlieren konnte: *ndim-a, mbuṅ-a* (so Fokken, Merker). — Die reduplizierten Verbalwurzeln zeigen meist das *i-* zweimal: *-idet-idet* träumen, *-isar-isar* -eilen, *-ikit-ikit-* kitzeln, aber auch bloß an zweiter Stelle: *-mis-imis* (Hollis 265, bezieht sich auf den üppigen Wuchs eines Baums), *-paš-ipaš* verwöhnen. — Den Nominalableitungen liegt der Stamm mit *i-* zugrunde; *ol-a-idetidet-ani* Träumer, Prophet, obwohl bei den zahlreichen Abstrakten mit *en-g-* wie *en-g-idim-ata* Fähigkeit, an ein Präfix *ki-* gedacht werden darf (also *en-gi-d.*).

Im Nandi ist die Abgrenzung zwischen den Formen mit und denen ohne *i-* etwas anders bedingt als im Masai; so *a-sup-i* ich folge (: ma. *a-isudž* ich wasche), *i-isup-i* (∾ *i-isudž*), *isup-i* (neben *tšom-e* er liebt, ∾ *e-isudž*), *ki-isup-i* (∾ *ki-isúdž*), *ka-a-sup* ich bin gefolgt, *ke-isup*, *ke-sup* (*ke-* } *ka-i-*), *ka-ki-isup* usw. Der Imperativ *i-sup* stimmt zwar zu *i-sudž-a,* doch muß das *i-* hier als wurzelhaft erscheinen (neben *tšam* liebe), während es im Masai dem *tu-* (*tu-sudž-a* folge) entspricht.

Anzeigen.

Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Oxford at the Clarendon Press 1908. 2 Vols., pp. XL + 327 + 458, gr. 8°.

Vom 15. bis 18. September 1908 tagte in Oxford der dritte Kongreß für die Geschichte der Religionen. Wenige Wochen später erschienen bereits die beiden vorliegenden stattlichen Bände, die den Bericht über die Verhandlungen des Kongresses enthalten. Der von dem Lokalkomitee außerordentlich geschickt und sorgfältig vorbereitete Kongreß war in folgende neun Sektionen eingeteilt: 1. Religionen der Naturvölker, 2. Religionen von China und Japan, 3. Ägyptische Religion, 4. Religionen der Semiten, 5. Religionen von Indien und Iran, 6. Religionen der Griechen und Römer, 7. Religionen der Germanen, Kelten und Slawen, 8. Christliche Religion und 9. Methoden und Aufgaben der Religionsgeschichte. Jede dieser Sektionen hatte einen hervorragenden Fachmann als Vorsitzenden, der die Versammlung mit einer Ansprache eröffnete, welche teils über die Hauptprobleme des betreffenden Zweiges der Religionsgeschichte, teils über die neuesten Errungenschaften auf diesem oder jenem Gebiete berichteten. Schon diese Eröffnungsreden sind fast durchwegs ungemein wertvolle Beiträge zur Religionswissenschaft, manche mehr orientierend, andere mehr anregend. Alle diese Reden sind in den Verhandlungen in extenso gedruckt, ebenso eine große Anzahl der in den einzelnen Sektionen gehaltenen Vorträge, während von anderen Vor-

trägen nur kürzere oder längere Auszüge gegeben sind. Auf diese Weise erhalten wir durch die beiden vorliegenden Bände nicht nur ein vollständiges Bild der tatsächlichen Verhandlungen des Kongresses, sondern wir gewinnen durch sie auch Einblick in die Hauptprobleme, mit denen sich die Religionswissenschaft in allen ihren Zweigen gerade jetzt am eifrigsten beschäftigt, und schließlich enthalten die beiden Bände eine ganz stattliche Anzahl religionswissenschaftlicher Abhandlungen von dauerndem Wert.

Gleich die Rede, mit der Sir ALFRED LYALL als Präsident des Kongresses die erste allgemeine Versammlung eröffnete, ist eine ungemein gehaltvolle und gedankenreiche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Staat und Religion in den christlichen und mohammedanischen Ländern einerseits und in China und Indien andererseits.

Von großem und mannigfachem Interesse waren die Verhandlungen in der Sektion für die Religionen der Naturvölker. Ihr präsidierte E. S. HARTLAND, der in seiner Eröffnungsrede auf die beiden Hauptfragen, welche die Forscher gegenwärtig beschäftigen, hinwies, nämlich: 1. Ist Zauberei älter als Religion? 2. Glauben die Naturvölker an ein ‚relativ höchstes Wesen'? HARTLAND versucht, die verschiedenen widerstreitenden Ansichten miteinander in Einklang zu bringen. In Wirklichkeit kommt ja alles darauf an, wie man ‚Religion' definiert und was man unter ‚höchstes Wesen' versteht. Sicherlich hat HARTLAND Recht, wenn er eine strenge Scheidung zwischen Zauberei und Religion als unmöglich bezeichnet. Der Ethnologe muß doch unter ‚Religion' jede Art von Beziehungen zu übersinnlichen Wesen und Mächten verstehen und zu diesen Beziehungen gehört auch das Gebiet der Zauberei. Was den Glauben an ein ‚höchstes Wesen' anbelangt, so stehen wir hier vor der fast unüberwindlichen Schwierigkeit, aus den widerstreitenden Mitteilungen der Berichterstatter die wirklichen Tatsachen zu ermitteln. Von einem allgemeinen Glauben dieser Art kann wohl — nach den vorhandenen Zeugnissen — kaum die Rede sein. Zu diesem Schlusse kommt auch HARTLAND, der sich aber weise davon zurückhält, in dieser Frage zu dogmatisieren.

Ein Vortrag von EDWARD CLODD über "Pre-Animistic Stages in Religion" knüpft an die von HARTLAND angeregten Probleme an. Er will beweisen, daß dem Animismus eine Stufe der Religion vorausgegangen sei, wo man nur an unpersönliche Mächte oder Kräfte glaubte. Der Vortrag liegt aber bloß im Auszuge vor, kann daher schon deshalb nicht beweiskräftig sein. Noch weniger, weil nur in einem ganz kurzen Auszug wiedergegeben, beweist der Vortrag von T. C. HODSON, der über "Funerary Customs and Eschatological Beliefs of the Assam Hill Tribes" sprach und die von ihm erwähnten Bräuche und Glaubensmeinungen für eine ‚prä-animistische' Stufe der Religion in Anspruch nahm. Um dieselben Prinzipienfragen dreht sich auch ein (vollständig abgedruckter) Vortrag von R. R. MARETT über den Begriff des ‚Mana' ("The Conception of Mana"). Die Polynesier gebrauchen das Wort *mana* in zahllosen Fällen, die wir alle unter dem Begriff der ‚Göttlichkeit' oder ‚Zauberkraft' oder — was MARETT vorzieht — des ‚Übernatürlichen' zusammenfassen können. Es ist dasselbe, was die Sioux mit dem Worte *wakan* oder *wakanda* und andere Naturvölker auf andere Weise bezeichnen. MARETT möchte diesen Begriff ‚Mana' in die Religionswissenschaft als eine Kategorie eingeführt wissen, nicht um den TYLORschen ‚Animismus' zu verdrängen, sondern neben dem letzteren. ‚Animismus' ist ein weiter Begriff, der nicht bloß das Übernatürliche einschließt — in dem Besitz einer ‚Seele' als des Belebenden, d. h. im Lebendigsein liegt noch nichts Übernatürliches —, er bezieht sich auf die ganze Naturauffassung und nicht bloß auf das Religiöse, er hat ferner immer das Persönliche im Auge, während bei dem Begriff ‚Mana' zum Ausdruck der ‚übernatürlichen Macht' die Frage von ‚persönlich' oder ‚unpersönlich' offen bleibt. Der ‚Tabu'-Begriff ist die negative Seite von dem ‚Mana'. Eine moralische Bedeutung haben diese Begriffe nicht und einen Unterschied zwischen Zauberei und Religion kann es bei der Mana-Tabu-Idee nicht geben. Die Ausführungen MARETTS sind gewiß ernster Erwägung wert, wenn sich auch darüber noch wird streiten lassen, ob der Glaube an eine übernatürliche Macht ohne den Glauben an übernatürliche Wesen in den Religionen der

Naturvölker nachweisbar ist. Aber ganz und gar möchte ich MARETT darin beistimmen, wenn er am Schlusse seines Vortrages sagt, daß es bei dem gegenwärtigen Stande der Religionswissenschaft vor allem darauf ankomme, die Tatsachen zu klassifizieren und richtige Kategorien aufzustellen; die genetische Entwicklung herauszufinden, müssen wir der Zukunft überlassen.

Über den Begriff der ‚Zauberei' handelt eingehend F. B. JEVONS. Gegenüber FRAZER, der die Ansicht vertritt, daß es ‚Zauberei' auch ohne Zauberer geben könne, ja daß der Zauberglaube ursprünglich in der Form auftrete, daß man glaube, ein Ereignis könne das andere ohne ein persönliches Agens hervorrufen, hält JEVONS dafür, daß in der animistischen Stufe jede Zauberwirkung auf ein persönliches Wesen zurückgeführt werde. Er definiert ‚Zaubermacht' als ‚die geheimnisvolle Macht einer Person oder eines bewußten Agens, einer anderen, wenn auch entfernten Person Böses — möglicherweise auch Gutes, was aber nicht ursprünglich ist — zuzufügen; eine Macht, deren Ausübung von Ausrufen, Bewegungen oder Handlungen, die auf das Gewollte hinweisen oder es bewirken, begleitet oder bedingt ist'.

Außerordentlich interessant und wertvoll sind die Mitteilungen von C. G. SELIGMANN über den Totenkult der Vedda. Es zeigt sich, daß die religiösen Vorstellungen dieser Wilden stark mit singhalesischen und tamulischen Elementen vermengt sind.

Die übrigen Vorträge in dieser Sektion sind nur im Auszuge wiedergegeben. Nur auf drei von diesen, wo die Auszüge etwas länger sind, sei noch hingewiesen. A. C. HOLLIS, dem wir die vortrefflichen Werke über die Masai und die Nandi verdanken, teilt sehr interessante Gebete der Nandi mit. J. H. GYBBON SPILSBURY handelt auf Grund eines mehr als dreißigjährigen Aufenthaltes unter den Eingeborenen Südamerikas über die religiösen Vorstellungen dieser Stämme. Er erklärt es für ausgemacht, daß alle Indianer Südamerikas einen Glauben an einen Großen Geist und Schöpfer haben, wenn es auch schwer zu sagen sei, inwieweit dieser Glaube das Leben der Eingeborenen beeinflußt habe. Diese bestimmte An-

gabe muß gewiß, mit Rücksicht auf die langjährige Bekanntschaft des Berichterstatters mit diesen Indianern, sehr ins Gewicht fallen. Wenn aber diese selben Indianer, wie SPILSBURY auch mitteilt, in ihrer Sintflutsage davon sprechen, daß der Regenbogen ein Zeichen sei, daß die Welt nicht wieder durch Wasser zerstört werden solle, so scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dies einfach die biblische Erzählung ist, die sie von den Missionären bekommen haben. Kann aber dann nicht der ‚Große Geist‘ aus derselben Quelle stammen?

Spuren des Totemismus auf der malaiischen Halbinsel sucht W. W. SKEAT, der sich um die Ethnographie der Malaien von Malakka so verdient gemacht hat, nachzuweisen. SKEAT beklagt sich mit Recht über die Schwierigkeiten, die für den Ethnographen dadurch entstehen, daß die religionswissenschaftliche Terminologie so unsicher ist. Was ist ‚Totemismus‘? SKEAT bemüht sich, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Ich möchte aber glauben, daß es für den Ethnographen am besten wäre, wenn er sich aller so schwankenden termini wie ‚Fetischismus‘ und ‚Totemismus‘ völlig enthielte und sich damit begnügte, die wirklichen Tatsachen zu verzeichnen. Es ist viel wichtiger für uns, zu wissen, was für Beziehungen zwischen Menschen und Tieren von den Malaien angenommen werden — und diese Beziehungen sind, wie wir durch SKEAT wissen, so mannigfach und interessant, daß nur ihre eingehendste Beschreibung von Nutzen sein kann — als eine Antwort auf die Frage zu bekommen: Gibt es Totemismus bei den Malaien oder nicht? Diese Frage wird erst von Bedeutung sein, wenn einmal eine Einigung über die Terminologie erzielt sein wird. Es wäre allerdings gerade eine Aufgabe der Kongresse für Religionswissenschaft, darauf hinzuarbeiten, daß eine solche Einigung erzielt werde. Erst dann wird man mit Fug und Recht verlangen können, daß die Religionswissenschaft als eine vollberechtigte Wissenschaft ihren Einzug in die philosophischen Fakultäten aller Universitäten zu halten habe — ein Ziel, auf das hinzuarbeiten auch eine der Aufgaben dieser Kongresse sein sollte.

Die Verhandlungen der II. Sektion (Religionen von China und Japan) eröffnete als Präsident H. A. GILES mit einer höchst inter-

essanten Rede über die Gottesidee bei den Chinesen. Er hebt hervor, wie seit uraltester Zeit in der Religion Chinas der Glaube an eine Macht T'ien, d. i. ,Himmel', nachweisbar ist. Bereits in der Bilderschrift wird T'ien durch das Bild eines Mannes dargestellt, also anthropomorphisch als persönlicher Gott aufgefaßt. Er straft das Böse und belohnt das Gute, er ordnet die Jahreszeiten, wird aber nicht als Schöpfer erwähnt. Auch von einem Kult dieses Gottes hören wir; jedoch waren Opfer und Gebete nur erforderlich, wenn man etwas Besonderes von T'ien wollte. Im Laufe der Zeit erscheint neben T'ien ein zweiter ,Gott', mehr persönlich gedacht und mehr zum Menschen in Beziehung stehend, Ti oder Shang-Ti genannt. Auch Tsao-Hua, mehr unserem Begriff der ,Natur' entsprechend, ist eine göttliche Macht. Nach Giles wäre der Monotheismus das Ursprüngliche in China, während Sonnen-, Mond-, Sternenverehrung, die Verehrung von Naturgöttern und selbst der Ahnenkult sich erst später entwickelten. Er gibt aber zu, daß wir hierüber noch nicht genügend unterrichtet sind, da die große Masse der chinesischen Literatur in bezug auf diese Frage erst wissenschaftlich erforscht werden müsse. Klarer sehen wir in bezug auf die Auffassung des Gottesbegriffes bei Konfuzius, für den T'ien eigentlich nur eine moralische Kraft ist. Hingegen ist für Chuang Tzu, den Tâoistischen Philosophen des 3. Jahrh. v. Chr., Gott eine abstrakte Einheit und die Quelle des Lebens, für Hsün Tzu (3. Jahrh.) eine schöpferische Naturkraft und für Chang Tsai (11. Jahrh,) eine ewige, gute, allwissende, in allen Dingen enthaltene göttliche Macht.

Von den Vorträgen in dieser Sektion sei nur auf die wichtigsten hingewiesen. Vollständig abgedruckt sind die Vorträge von M. Anesaki über "Hōnen, the Pietist Saint of Japanese Buddhism", von J. J. M. de Groot über den Ursprung der Tâoistischen Kirche (On the Origin of the Tâoist Church) und die Vorträge über die japanische Shinto-Religion von J. Carey Hall (A Japanese Philosopher on Shinto) und Michel Revon (Les anciens rituels du Shintō considérés comme formules magiques). Mehrere in längeren Auszügen wiedergegebene Vorträge von D. T. Suzuki, Zenkai Omori, A. Lloyd und

M. ANESAKI beschäftigen sich mit dem Buddhismus von Japan. Sehr revolutionär scheinen die auszugsweise mitgeteilten Ausführungen von H. J. ALLEN, der zu beweisen sucht, daß der Tâoismus nichts anderes sei als Buddhismus und daß auch die Lehren des Konfuzius zum Teile auf den Lehren buddhistischer Mönche aufgebaut sind. Da die Diskussionen in die Verhandlungen des Kongresses nicht aufgenommen sind, weiß man nicht, wie sich die Sinologen zu diesen Ansichten verhalten.

Von ganz außerordentlichem Interesse ist die Präsidentenrede, mit welcher W. M. FLINDERS PETRIE die Versammlungen der Sektion für die Religion der Ägypter eröffnete. Er macht vor allem auf die ungeheure Menge verschiedenartiger Glaubensmeinungen aufmerksam, die im Laufe der Jahrhunderte in Ägypten einander ablösten, einander beeinflußten und sich durcheinander mischten. Die gewöhnlichen Darstellungen der ägyptischen Religion sind nach FLINDERS PETRIE nur Monographien über irgend eine ihrer vielen Seiten. Er selbst unterscheidet sieben Seiten der Religion der Ägypter: Theologie, Totenkult, Zauberwesen, Volksreligion, Stammesreligion, die Psychologie der Religion und die ‚persönliche Religion'. Am interessantesten sind die Bemerkungen über die Theologie, d. h. über Gottesglauben, Götterkult, Tempeldienst und Priestertum. Die Idee eines ‚eifersüchtigen Gottes', der jeden anderen Kult ausschließt, ist den Ägyptern fremd. Der Gott, unter dem ein Mensch geboren war und lebte, war für ihn der Gott und jeder andere, der unter einem anderen Gott geboren war, hatte ebenso seinen Gott als den Gott zu verehren. ‚Gott' oder ‚großer Gott' in religiösen Inschriften bedeutet den Lokalgott, den Gott des betreffenden Ortes. Je weiter wir die Geschichte der ägyptischen Gottheiten zurück verfolgen, desto deutlicher sehen wir, daß ursprünglich jede einzelne von ihnen die Lokalgottheit eines monotheistischen Stammes oder einer Stadt war. Jeder Mensch verehrte seinen Stammesgott. Die spätere verwickelte Mythologie war das Resultat der Vereinigung zahlreicher Stämme in einen einzigen Staat. (Ähnlich erklären sich ja gewiß auch manche, freilich nicht alle Rätsel der altindischen Mythologie.) Auch im

Totenkult vermischten sich die Anschauungen der verschiedensten Stämme, weshalb es vergebens wäre, in den Anschauungen über das Leben nach dem Tode Konsequenz zu suchen. Übrigens warnt Flinders Petrie vor der Annahme, daß der Totenkult den größten Teil der ägyptischen Religion gebildet habe. Das scheint nur so, weil uns gerade über den Totenkult die meisten Zeugnisse erhalten sind. Das Zauberwesen spielte in Ägypten seit urältesten Zeiten eine große Rolle, wie prähistorische Funde von Elefantenzähnen beweisen, an deren Enden Köpfe ausgeschnitzt sind, ähnlich wie sie die Kongoneger heute zu Zauberzwecken benützen. Die eigentliche Volksreligion gipfelte aber von Urzeiten an im Tierkult und Tanzfeste spielten eine Hauptrolle in den volkstümlichen Kulten. Die Stammesreligion ist zugleich die Stammesgeschichte. Aus der Verbreitung der Mythen und Kulte läßt sich die Geschichte der Ausdehnung der Herrschaft eines Stammes erschließen. Die Psychologie der Religion, d. h. die psychologischen Motive der religiösen Anschauungen und Bräuche, sucht Flinders Petrie nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen. Unter dem Titel ‚Persönliche Religion' bespricht er schließlich die religiösen Anschauungen einzelner Personen in verschiedenen Werken von 410 v. Chr. bis 40 n. Chr.

Nur der Vortrag von Jean Capart (A propos des statuettes de Meuniers) ist in extenso abgedruckt, von den übrigen Vorträgen dieser Sektion finden wir nur Auszüge. Doch enthalten auch diese genug des Interessanten und Wertvollen und ich hebe besonders hervor: Alan H. Gardiner, "Notes on Egyptian Magic"; Waldemar Schmidt, "The Treatment of the Dead in Egypt"; A. Moret, "Sur un texte relatif au culte du roi en Égypte" und Miss M. A. Murray, "Priesthoods of Women in Egypt".

Mit dem Bericht über die Vorträge in der IV. Sektion (Religions of the Semites) schließt der erste Band. An der Spitze dieser Sektion stand der Assyriologe Morris Jastrow, der in seiner Eröffnungsrede die astralmythologischen Theorien von Hugo Winckler und Heinrich Zimmern erörterte, Jensens ‚Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur' besprach und über die neuesten Ergebnisse der Assyriologie, sowie über

die Fortschritte der alttestamentlichen Studien und der Erforschung der jüdischen Religion und des Islams berichtete. Nur auf einige der wichtigeren Vorträge in dieser Sektion sei hier hingewiesen. J. G. FRAZER sprach, anknüpfend an die Etymologie des hebräischen אַלְמָנָה ,Witwe' von אָלַם ,stumm', über die bei vielen Völkern verbreitete Sitte, daß die Witwe längere oder kürzere Zeit nach dem Tode ihres Gatten Schweigen beobachten muß. Spuren von Animismus und Totemismus im Alten Testament suchte H. J. DUKINFIELD ASTLEY nachzuweisen. Über die sehr wichtige Frage der Beeinflussung der jüdischen Religion durch fremde Religionen in den letzten Jahrhunderten vor dem Untergange des jüdischen Staates sprach A. BERTHOLET, während CONRAD VON ORELLI fremdländische Einflüsse auf die religiöse Poesie Israels in älterer Zeit nachzuweisen suchte. Sehr beachtenswert ist die Studie von R. H. CHARLES über die Feindesliebe im Alten und Neuen Testament ("Man's Forgiveness of his Neighbour — a Study in Religious Development"). Auch für den Indologen höchst interessant sind die Mitteilungen von T. W. ARNOLD über "Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India". Er weist da z. B. darauf hin, wie das Kastensystem in der einen oder anderen Form trotz dem Mohammedanismus fortlebt. Aber nicht nur das, sondern viele mohammedanische Rajputs verwenden Brahmanen bei Hochzeiten und halten Purohitas, die bei feierlichen Gelegenheiten Mantras lesen. Und besonders unter den niedrigen Klassen hat der Mohammedanismus oft nur geringe Veränderungen bewirkt. Die indischen Lokalgottheiten werden z. B. im westlichen Indien auch von den mohammedanischen Handwerkern ebenso verehrt wie von denen, die immer Hindus geblieben sind. In Bengalen bringen Hindus und Muselmänner oft bei demselben Heiligtume ihre Verehrung dar und Mohammedaner beteiligen sich sowohl an der Durgāpūjā wie an dem Holifest.

Der zweite Band der 'Transactions' beginnt mit den Vorträgen der v. Sektion, die sich mit den Religionen Indiens und Irans beschäftigte. Der Präsident T. W. RHYS DAVIDS eröffnete die Versammlungen mit einer Übersicht über die neuesten Erscheinungen

auf dem Gebiete der indischen und iranischen Religionsgeschichte. Für die letztere hatte WILLIAM JACKSON einen Bericht beigesteuert. Über die religionsgeschichtliche Bedeutung der vedischen Mythologie ("What to learn from Vedic Mythology") sprach A. HILLEBRANDT. Er zeigte, welche Bedeutung der Veda noch immer für das Studium der Anfänge der Religion habe und wie auch das Studium der Religionen der Naturvölker — trotz MANNHARDT und seinen Nachfolgern — beweise, daß die Rolle, welche die Himmelserscheinungen (Sonne und Mond) in der vedischen Mythologie spielen, nicht eine späte Entwicklung darstellt, sondern auch in den Religionen der Naturvölker ihre Parallele findet. Die große Zahl von Lichtgöttern erklärt HILLEBRANDT (ähnlich wie FLINDERS PETRIE in der ägyptischen Mythologie) damit, daß die Götter verschiedener Stämme und verschiedener Zeiten in der vedischen Mythologie in ein Bett zusammengeflossen sind.

‚Über die Chronologie der Upaniṣadtexte' sprach PAUL DEUSSEN. Er gab in kurzen Zügen ein Bild der Entwicklung der indischen Philosophie vom Idealismus der ältesten Upaniṣads des Yājñavalkya zum Pantheismus der Chāndogya-Upaniṣad, von da zum Kosmogonismus der Taittirīya- und Aitareya-Upaniṣads, zum Theismus der Śvetāśvatara-Up., zum Atheismus des Yoga-Sāṃkhya-Systems, zum Apsychismus des Cārvāka und des Buddhismus bis zur Reformation des Śaṅkara (den DEUSSEN mit Luther vergleicht), der wieder zum alten Idealismus zurückführt.

JULIUS JOLLY ("On the Systematic Study and Religious Importance of Eastern, Particularly Indian Law Books") berichtet zuerst über einen groß angelegten Plan des italienischen Rechtsgelehrten GIUSEPPE MAZZARELLA, der die Zusammenarbeit von Philologen, Orientalisten, Ethnographen und Juristen befürwortet, um die indischen, indochinesich-malaiischen, chinesisch-japanischen und semitischen Rechtsbücher nach den Originalwerken zu übersetzen und zu bearbeiten; ferner den etwas bescheideneren Plan des indischen Rechtsgelehrten GOVIND DAS von Benares, der sich auf die Übersetzung und Bearbeitung der indischen Gesetzbücher durch ein internationales Komitee bezieht. Während dies Zukunftspläne sind, die aber die

Beachtung der Gelehrten aller Länder wohl verdienen, macht JOLLY auch die erfreuliche Mitteilung, daß er selbst ein Werk über altindisches Recht unter den Händen habe. Und aus diesem Werke, auf dessen Erscheinen wir gespannt sein dürfen, machte er einige interessante Mitteilungen über die engen Beziehungen zwischen Recht und Religion in Indien und die Bedeutung der indischen Gesetzbücher für die indische Religionsgeschichte.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN spricht in geistvoller Weise über Glaube und Vernunft im Buddhismus ("Faith and Reason in Buddhism"). Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß der Buddhismus eine mehr philosophische Religion sei, bei der es nicht so sehr auf Glauben, als auf Vernunftgründe ankomme, zeigt LA VALLÉE POUSSIN, daß auch im Buddhismus der Glaube an das Wort des Buddha ein überaus wichtiger Faktor ist. Kurz hat schon ASOKA gesagt: ‚Alles, was Buddha der Herr gesagt hat, ist gut gesagt.' Zahlreiche Stellen der Pali und der Sanskrit Mahāyāna-Literatur besagen dasselbe. Buddha verlangt spontanen Glauben, begnügt sich allerdings nicht damit, sondern wünscht auch, daß seine Jünger die Wahrheit, durch Vernunftgründe dargetan, einsehen. Auch Wunder wirkt Buddha, nicht um Glauben zu erzeugen, sondern um den Gläubigen in seinem Glauben zu befestigen. Buddha befreit auch die Menschen nicht, sondern lehrt sie, wie sie sich selbst befreien sollen. Damit stehen freilich Sätze in Widerspruch, die z. B. besagen, daß in die Hölle fährt, wer an Buddhas Allwissenheit zweifelt. Solche und zahlreiche andere Widersprüche erklären sich, wie POUSSIN richtig bemerkt, einfach daraus, daß die Buddhalehre kein Darśana, kein philosophisches Lehrsystem, sondern ein Yāna oder Mārga, ein Heilsweg, sein soll: ein Weg zum Nirvāṇa und ein Heilmittel gegen die Sinnenlust. Bei einem ‚Heilmittel' kommt es aber auf theoretische Widersprüche nicht an. So widersprechend auch die Theorien sein mögen, in der Praxis können sie alle zu dem gewünschten Ziele führen. In jedem Buddhisten steckt etwas vom Mystiker, Rationalisten und Gläubigen. Der Mystiker gelangt durch Meditation, der Rationalist durch Dialektik und der Einfältige durch schlichten Glauben an das Wort des Buddha zum Ziele.

Die vorzügliche Kennerin der buddhistischen Psychologie, Mrs. C. A. F. RHYS DAVIDS, erörterte in einem Vortrag über "Knowledge and Intuition in Buddhism" die Skandha-Theorie und die Begriffe *paññā* und *viññāna*. G. A. GRIERSON führte in einem Vortrag über "The Monotheistic Religion of Ancient India, and its Descendant the Modern Hindu Doctrine of Faith" aus, daß der Pantheismus im heutigen Indien nur der Glaube einer kleinen Anzahl von Gelehrten sei, während die große Mehrzahl der Hindus Śivaiten oder Viṣṇuiten seien, von denen die letzteren bei weitem überwiegen. Es gebe mindestens 150 Millionen Viṣṇuiten und der Viṣṇuismus sei im wesentlichen monotheistisch. Während GRIERSON bekanntlich die Ansicht vertritt, daß die indische Bhakti-Lehre unter christlichem Einfluß entstanden sei, suchte L. D. BARNETT ("Some Notes on the History of the Religion of Love in India") zu beweisen, daß sich diese Lehre schon auf die Upaniṣads zurückführen lasse, ohne daß christlicher Einfluß angenommen zu werden brauche. Leider sind die drei letztgenannten Vorträge nur in Auszügen wiedergegeben. Hoffentlich begegnen wir ihnen bald anderswo in ausführlicherer Form.

Eine wertvolle und gründliche Untersuchung ist die von A. B. KEITH über die vedische Mahāvrata-Feier ("The Vedic Mahāvrata"). HILLEBRANDT hat bekanntlich die Hypothese aufgestellt, daß diese Feier, die in unseren Ritualtexten als eine Wintersonnwendfeier dargestellt wird, ursprünglich eine Sommersonnwendfeier gewesen sei. Schon OLDENBERG (Religion des Veda, S. 444 Anm.) hat diese Hypothese abgelehnt und KEITH führt gute Gründe dafür an, daß das Mahāvrata von Anfang an ein Winterfest gewesen und geblieben ist. Das Wichtigste aber ist, wie mir scheint, doch der von HILLEBRANDT gelieferte Nachweis, daß in den Mahāvrata-Zeremonien Sonnwendgebräuche enthalten sind, die bis in die indogermanische Vorzeit zurückreichen. Und diese Gebräuche finden sich zum Teile ebenso bei Sommer- wie bei Wintersonnwendfeiern. Jedenfalls ist aber KEITHS Abhandlung ein wertvoller Beitrag zum Verständnis dieses wichtigen alten Mahāvrata-Rituals.

Nicht nur für das Verständnis der Jaina-Religion, sondern auch für die Geschichte der indischen Philosophie von Wichtigkeit ist ein Vortrag von H. JACOBI über "The Metaphysics and Ethics of the Jainas". Entgegen der landläufigen Ansicht, daß der Jinismus kein philosophisches System darstelle, zeigt JACOBI, daß es auch eine selbständige jinistische Metaphysik gibt. Mahāvīra lebte im östlichen Indien, wo auch Yājñavalkya und Buddha ihre Lehren verkündet hatten. Er mußte daher sowohl zur brahmanischen Philosophie, als auch zur Lehre des Buddha Stellung nehmen. Er tat dies durch eine Weltanschauung — den *syādvāda*, nach dem es ein ewig Seiendes gibt, das aber alle möglichen Formen und Eigenschaften annehmen kann —, die JACOBI als die des ‚gesunden Menschenverstandes' bezeichnen zu können glaubt. Die atomistische Theorie, die für die Vaiśeṣika-Philosophie charakteristisch ist, war in ihren Grundzügen schon bei den Jainas vorhanden, und später hatten die Jainas immer eine Vorliebe für das Vaiśeṣika-System.

Über die religiöse Kunst der Inder überhaupt sprach ANANDA K. COOMARASWAMY ("The Relations of Art and Religion in India"), über buddhistische Kunst A. A. MACDONELL ("Buddhist Religious Art") und über griechische Einflüsse auf die Gandhārakunst P. GARDNER ("Greek Influences on the Religious Art of North India").

Mitteilungen aus dem wenig bekannten Kalki-Purāṇa über Viṣṇus Kalki-Avatāra macht H. C. NORMAN. Er leugnet den von A. WEBER angenommenen christlichen Einfluß auf die Inkarnationslehre überhaupt und die Kalki-Inkarnation des Viṣṇu insbesondere.

Über den Zoroastrianismus in seinen Beziehungen zu anderen Religionen handelt JAMES HOPE MOULTON ("Syncretism in Religion as Illustrated in the History of Parsism"), über die Ethik Zoroasters der Parse NASARVANJI MANECKJI COOPER ("The Zoroastrian Code of Gentlehood").

Nur ganz kurz muß ich mich in bezug auf die übrigen Sektionen fassen und mich damit begnügen, gerade nur auf einige der Vorträge hinzuweisen. Mit den Methoden und Theorien der Religions-

wissenschaft im allgemeinen mehr als mit den Religionen der Griechen und Römer beschäftigt sich die Rede, mit welcher der Vorsitzende der VI. Sektion (Religions of the Greeks and Romans), SALOMON REINACH, die Arbeiten dieser Sektion eröffnete. Ein allgemeines religionswissenschaftliches Thema behandelt auch J. TOUTAIN in seinem Vortrag ‚L'histoire des religions et totémisme'. Über die Zeugnisse für den antiken Vogelkult handelt JANE ELLEN HARRISON ("Bird and Pillar Worship in Connexion with Ouranian Divinities") und über den Gebrauch des Wortes *‚religio'* in der lateinischen Sprache — gewiß ein zeitgemäßes Thema auf einem religionswissenschaftlichen Kongreß — sprach W. WARDE FOWLER ("The Latin History of the Word ‚Religio'"). Eine gründliche philologische Untersuchung über keltische Götter und Götternamen enthält die Rede, mit welcher der vorzügliche Oxforder Keltist Sir JOHN RHŶS als Präsident der VII. Sektion (Religions of the Germans, Celts, and Slavs) deren Verhandlungen eröffnete. Hervorgehoben seien aus dieser Sektion die Vorträge von CANON MAC CULLOCH über "The Druids in the Light of Recent Theories" und von E. ANITCHKOFF über "Old Russian Pagan Cults". Die Verhandlungen der VIII. Sektion (The Christian Religion) wurden durch den Präsidenten W. SANDAY mit einem Bericht über die alt- und neutestamentlichen Studien der letzten Jahre eröffnet.

Ein glücklicher Gedanke war es, dem religionswissenschaftlichen Kongreß in Oxford eine eigene Sektion für die Methodik der religionsgeschichtlichen Forschung anzugliedern. Diese IX. Sektion eröffnete COUNT GOBLET D'ALVIELLA mit einer Präsidentenrede über "Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions". Er schlägt vor, die termini ‚Hierographie' und ‚Hierologie' für beschreibende und forschende Religionswissenschaft (ähnlich wie ‚Ethnographie' und ‚Ethnologie' unterschieden werden) einzuführen. Als Hilfswissenschaften für diese beiden bespricht er Ethnographie, Volkskunde, Prähistorie, Philologie, Psychologie und Soziologie. Leider entsprechen die in dieser Sektion gehaltenen Vorträge kaum den Erwartungen, die man an sie stellen konnte. Ein Vortrag von NATHAN SÖDERBLOM

"The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst Holy Triads" ist geradezu ein abschreckendes Beispiel dafür, wie man in der ‚vergleichenden' Religionswissenschaft nicht vergleichen soll. Es wird da versucht, eine Analogie nachzuweisen, die gar nicht besteht. Nichts als die Dreizahl haben die christliche Dreieinigkeit und die buddhistischen ‚drei Edelsteine' miteinander gemeinsam — und das ist denn doch ein bißchen zu wenig, um daraus ein psychologisches ‚Gesetz' abzuleiten. Hingegen behandelt L. T. HOBHOUSE ("Comparative Religion and Sociology") ein äußerst fruchtbares und hochwichtiges Thema, die mannigfachen Beziehungen zwischen der Religion und den sozialen Verhältnissen, insbesondere zwischen Religion und Moral.

Im ganzen aber müssen wir sagen, daß der Oxforder Kongreß ein schöner Erfolg war und einen Fortschritt in den religionswissenschaftlichen Forschungen bedeutet und daß die in den "Transactions" gedruckten Vorträge eine tatsächliche Bereicherung unserer Wissenschaft darstellen. Oxford ist ja geradezu berufen, einen Mittelpunkt für die Religionswissenschaft zu bilden. Hier hatte, wie der Vertreter des Vice-Chancellors der Universität in seiner Begrüßungsrede hervorhob, bereits JOWETT auf die Bedeutung der allgemeinen Religionswissenschaft für das Studium der christlichen Religion hingewiesen, während MAX MÜLLER nachher den religionsgeschichtlichen Forschungen mächtige Impulse und durch die Herausgabe der "*Sacred Books of the East*" eine feste und sichere Grundlage gab. Hier hatte auch E. B. TYLOR mit seinem bahnbrechenden Werk "*Primitive Culture*" die Grundlage für das wissenschaftliche Studium der Religionen der Naturvölker geschaffen. Diesen Traditionen getreu wurde im Jahre des Kongresses in Oxford ein Lehrstuhl für Religionswissenschaft gegründet und L. R. FARNELL, der Verfasser des großen Werkes "*The Cults of the Greek States*" zum ersten Dozenten dieses Faches ernannt. So ist es denn auch nur natürlich, daß das Oxforder Lokalkomitee alles daran setzte, dem Kongreß einen wissenschaftlichen Erfolg zu sichern. Dank gebürt aber nicht nur dem Organisationskomitee, sondern auch der Oxforder Clarendon Press, die

durch die prompte Veröffentlichung der Verhandlungen sich neuerdings um die Religionswissenschaft verdient gemacht hat.

M. WINTERNITZ.

Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ herausgegeben von LEOPOLD VON SCHROEDER. Gedruckt auf Kosten der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. II.—III. Buch. Leipzig, in Kommission bei F. A. BROCKHAUS, 1909 und 1910.

Seitdem ALBRECHT WEBER die ersten Mitteilungen über das Kāṭhaka gemacht hat,[1] war eine kritische Ausgabe dieses alten Yajurvedatextes ein beständiges Desideratum der vedischen Philologie. Und nachdem im Jahre 1886 L. VON SCHROEDER seine Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā beendigt hatte, blieb das Kāṭhaka die einzige der uns erhaltenen vedischen Saṃhitās, die noch ihres Herausgebers harrte. Endlich ist nun auch dieses Desideratum erfüllt. Derselbe Forscher, dem wir die schöne Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā verdanken, hat sich auch der mühevollen Arbeit der Herausgabe des Kāṭhaka unterzogen. Nachdem im Jahre 1900 das erste Buch erschienen ist, liegen uns nun auch die beiden Bücher II und III vor und wir können den Herausgeber zur Vollendung eines großen und schwierigen Werkes beglückwünschen. Mühevoll und schwierig war die Arbeit wegen der Dürftigkeit des handschriftlichen Materials. Die Hoffnung, neben der Berliner Handschrift Chambers 40, auf der WEBERS Mitteilungen beruhten, noch andere Handschriften zu erhalten, hat sich leider nur in beschränktem Maße erfüllt. Die Berliner Handschrift ist die einzige vollständige geblieben. Daß aber doch noch anderes handschriftliches Material herbeigeschafft wurde, welches die Herstellung eines zuverlässigen Textes überhaupt

[1] Zuerst im Verzeichnis der Sanskrit-Handschriften der kön. Bibliothek in Berlin I, S. 37 f., dann in den Ak. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin 1852 (2. Aufl. 1876, S. 97 ff.), besonders aber in dem Aufsatz ‚Einiges über das Kāṭhakam', Indische Studien III, 451—479.

ermöglichte, ist dem unermüdlichen Eifer des um so viele Gebiete der Indologie verdienten Forschers M. A. Stein zu verdanken. Was an handschriftlichen Schätzen der Kaṭhaschule in Kaschmir aufzutreiben war, hat Stein den europäischen Bibliotheken zugeführt und dem opfermutigen Herausgeber des Kāṭhaka zugänglich gemacht. Opfermut erforderte allerdings die Handhabung dieses Materials. Denn nur für das erste Buch fand sich noch eine umfangreichere Handschrift des Kāṭhaka selbst. Zum größten Teil — insbesondere für die vorliegenden Bücher ii und iii — bestand das außer dem Berliner Kodex noch zur Verfügung stehende Material aus sogenannten Ṛcakas, d. h. Sammlungen von Mantras und kleineren Brāhmaṇatexten für den praktischen Gebrauch des Purohita, in denen Stücke aus dem Kāṭhaka, dem Ṛgveda, dem Atharvaveda und einem unbekannten Texte. in dem v. Schroeder mit guten Gründen ein uns nicht erhaltenes Brāhmaṇa der Kaṭhaschule vermutet, durcheinander gewürfelt sind.[1]) Aus dieser Masse von Texten mußten erst die für den Text des Kāṭhaka in Betracht kommenden Stellen herausgesucht werden. Das würde eine mühsame Arbeit gewesen sein, auch wenn diese Ṛcakas in gutem Zustand und in bequemen Nāgarī-Papierhandschriften erhalten gewesen wären. Das war aber nicht der Fall, sondern es waren zum größten Teil Bhūrja-Manuskripte in jenem fragmentarischen Zustande, in dem wir diese (allerdings stets wertvollen) Handschriften nur allzu häufig finden: die Blätter an den Rändern abgebrochen, oft zerfetzt und in kleine Stücke zerfallen und manchmal ganze Blätter zu Packen zusammengeklebt, die erst

[1] Über diese in vieler Beziehung interessanten Ṛcaka-Handschriften hat L. v. Schroeder an verschiedenen Orten berichtet. Siehe ZDMG 49, 1895, S. 145—171 und 51, 1897, S. 666 ff; Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1896, Bd. 130, Nr xi: Anzeiger der k. Akademie der Wiss. in Wien phil.-hist. Kl, 1896, S. 69—74; besonders aber die große Abhandlung über ‚die Tübinger Kaṭha-Handschriften und ihre Beziehung zum Taittirîya-Âraṇyaka‘, Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl, 1898, Bd. 137 Nr. iv. Nicht nur die von L. v. Schroeder nachgewiesenen Stücke eines Kaṭha-Brāhmaṇa, sondern auch die in diesen Ṛcakas enthaltenen Gṛhyatexte verdienten einmal gründlich durchforscht zu werden.

mühsam gelöst und durch Überkleben und Zusammenkleben in einen lesbaren Zustand versetzt werden müssen. Wer je mit Bhūrja-Manuskripten gearbeitet hat, weiß, was für Zeit, Mühe, Geduld und Arbeit die Benützung solcher Handschriften erfordert. Mit diesem handschriftlichen Material, zu dem nur noch die wenigen erhaltenen Fragmente der Kapiṣṭhala-Saṃhitā kamen, hat L. von Schroeder in einer über fast zwei Jahrzehnte sich erstreckenden mühevollen Arbeit einen zuverlässigen und lesbaren Text hergestellt, den wir nun vollständig in unseren Händen haben. Leider machte sich bei der Bearbeitung des zweiten und dritten Buches der Mangel einer zweiten vollständigen Handschrift neben dem immerhin sehr fehlerhaften Berliner Kodex recht fühlbar. Denn auch die Ṛcaka-Manuskripte boten nur einzelne Kapitel. Als wertvolles kritisches Hilfsmittel diente aber hier oft die schon erwähnte Kapiṣṭhala-Saṃhitā, mit deren Hilfe gelegentlich sogar Lücken der Berliner Handschrift ausgefüllt werden konnten. Diese mangelhafte handschriftliche Überlieferung machte im zweiten und dritten Buch sehr viele Konjekturen nötig. Daß diese Konjekturen vertrauenswürdige Korrekturen sind, dafür bürgt die große Vertrautheit des Herausgebers mit den übrigen Saṃhitās des Yajurveda, vor allem mit der dem Kāṭhaka so nahe verwandten Maitrāyaṇī-Saṃhitā. Überdies erfreute sich von Schroeder bei vielen dieser Konjekturen der Beihilfe des mit der gesamten Ritualliteratur so innig vertrauten Caland.

So bedauerlich also auch der Mangel einer zweiten vollständigen Handschrift des Kāṭhaka sein mag, so können wir doch den uns hier gebotenen Text mit vollem Vertrauen in die Hände nehmen. Es ist ein durchaus lesbarer und so zuverlässiger Text, als er mit den vorhandenen Mitteln überhaupt zu gewinnen war. Wo immer der Text korrigiert wurde, ist die Lesart der Handschrift in den Anmerkungen gegeben, daher eine Kontrolle immer möglich. Nur zu billigen ist es, daß der Herausgeber nicht darauf verzichtet hat, die Akzentuation dort, wo sie handschriftlich überliefert war, zu geben, trotzdem dadurch der Text — da der Berliner Kodex leider nicht akzentuiert ist — bald ohne, bald mit Akzenten erscheint. Über

die interessante Art und Weise der Akzentuierung des Kāṭhaka hat L. v. Schroeder schon an verschiedenen Orten gehandelt.[1]

Über die Bedeutung und die Wichtigkeit des Textes selbst ist es kaum nötig, noch viele Worte zu verlieren. Schon Weber a. a. O. hat gezeigt, wie viele Parallelen zu den bekannten Brāhmaṇa-legenden das Kāṭhaka bietet und daß es vor allem auch wichtige historische Beziehungen enthält. In seiner Schrift ‚Das Kāṭhakam und die Maitrāyaṇī-Saṃhitā'[2] hat L. v. Schroeder nachgewiesen, daß das Werk zu den ältesten Bestandteilen des Yajurveda gehört und nur der Maitrāyaṇī-Saṃhitā an Alter nachsteht. Das Werk ist daher für die Geschichte der vedischen Literatur außerordentlich wichtig. Wir wissen aber heute, daß die Brāhmaṇa- und Yajurveda-Literatur auch in ihren der Opfertechnik gewidmeten Bestandteilen wichtige Beiträge zur altindischen Religionsgeschichte enthalten, daß neben vielem, was nur priesterliche Erfindung und Spintisiererei sein mag, doch auch viele Reste uralter volkstümlicher Kultgebräuche sich in diesen Texten erhalten haben. In dieser Beziehung und in kulturgeschichtlicher Beziehung überhaupt sind die Yajurvedatexte noch lange nicht ausgeschöpft und ein so altes Werk, wie es das Kāṭhaka ist, muß uns da besonders wertvoll sein. Wie unschätzbar aber das Kāṭhaka auch in sprachlicher und lexikographischer Hinsicht ist, wie sehr die sprachlichen und lexikographischen Eigentümlichkeiten dieses Textes zum Verständnis und zur Würdigung des Pāṇini und seiner Arbeitsweise beitragen, indem sie zeigen, mit welcher Sorgfalt der alte indische Grammatiker das ihm vorliegende Sprachmaterial, zu dem sicher auch das Kāṭhaka gehörte, grammatisch analysiert hat — das hat schon vor Jahren niemand besser als L. v. Schroeder selbst[3] dargetan. In dieser Beziehung wird uns der vollständige Wortindex, der in einem besonderen Hefte erscheinen

---

[1] Siehe ZDMG 45, 1891, S. 432—438 und die oben S. 310, Anmerkung 1 erwähnten Berichte über die Ṛcakas, auch Kâṭhakam, Buch I, Einleitung p. x f.

[2] Monatsberichte der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1879, pp. 675—704.

[3] ZDMG 49, 1895, S. 161—171.

soll, gewiß noch viel neues lehren. Das Kāṭhaka erweist sich somit nicht nur für die Vedaforschung, sondern für die gesamte Indologie als von außerordentlicher Wichtigkeit und der Herausgeber kann des aufrichtigen Dankes aller Indologen gewiß sein.

M. WINTERNITZ.

The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Edited by GEORGE MELVILLE BOLLING and JULIUS VON NEGELEIN. Vol. I Text and Critical Apparatus. Part II Pariśiṣṭas XXXVII—LXXII. Part III Indices. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1910. SS. 235—652.

Mit erfreulicher Raschheit sind dem ersten Teile der in dieser Zeitschrift (Bd. XXIII, S. 401 ff.) schon mit Freuden begrüßten kritischen Ausgabe der *Atharvaveda-Pariśiṣṭas* der zweite Teil, der den Schluß des Textes, und der dritte Teil, der die Indices enthält, gefolgt. Der zweite Teil enthält die Pariśiṣṭas XXXVII—LXXII von sehr buntem Inhalt. Über Prāyaścittas handeln die beiden ersten Stücke (XXXVII, XXXVIII). Dann folgen Texte, die das Ritual für verschiedene religiöse Zeremonien enthalten. Das XXXIX. Pariśiṣṭa beschreibt die Zeremonien für die Weihe von Teichen, Zisternen u. dgl., wobei unter anderem Fische und andere Wassertiere aus Gold, Silber und anderen Metallen ins Wasser geworfen werden. Die Zeremonien bei der Übernahme eines Gelübdes zu Ehren des Rudra Paśupati enthält Par. XL, während das XLI. Par. den Sandhyā-Zeremonien gewidmet ist. Die drei folgenden Nummern — das XLIV. Par. (*śrāddhavidhiḥ*) ist bereits von CALAND herausgegeben und übersetzt worden — stehen zum Ahnenkult in Beziehung. Das XLV. Par. handelt über das Agnihotraritual in Übereinstimmung mit dem Vaitānasūtra und Par. XLVI über verschiedene mit der Vedarezitation zusammenhängende Vratas und Zeremonien. Eine Ergänzung zum Atharvaveda-Prātiśākhya enthält das XLVII., eine Rezension der Nighaṇṭavas das XLVIII. und einen Caraṇavyūha das XLIX. Pariśiṣṭa. Die weitaus größere zweite Hälfte dieses Teiles aber, die Par. L—LXV und LXVII—LXXII, enthalten zum

Teile Astrologisches, insbesondere aber handeln sie über Omina und Portenta und die Mittel zur Abwehr (śānti, mahāśānti) der durch sie hervorgerufenen Gefahren. Einige dieser Pariśiṣṭas sind förmliche Kompendien, welche ein reiches religionsgeschichtliches Material für den mit außerordentlichen Naturerscheinungen verbundenen Volksglauben enthalten. Wir erfahren da, was der Inder zu befürchten und wie er sich zu verhalten hat bei außergewöhnlichen Himmelserscheinungen, bei Finsternissen, beim Anblick von Kometen und Meteoren, bei Erdbeben, bei ungewöhnlichen Blitzen und Regenbogen u. dgl., ferner wenn Sonne oder Mond einen Hof haben, wenn der Wirbelwind aus dieser oder jener Himmelsrichtung weht, wenn ein Geier oder eine Eule auf das Haus fliegt oder eine Taube sich darauf niederläßt, wenn die Milch auf unheilvolle Weise sich verändert, wenn bei Menschen oder Vieh Mißgeburten zur Welt kommen, wenn einer diese oder jene böse Träume hat, wenn ohne Feuer Rauch entsteht, wenn rohes Fleisch leuchtet, wenn Bäume außer der Jahreszeit Früchte oder Blüten treiben, wenn von Stuten, Elefanten oder Kühen Zwillinge geboren werden, wenn es Blut, Kohlen oder Staub regnet, wenn es bei wolkenlosem Himmel blitzt oder donnert usw., usf. Das LXV. Par. ist auch eine Art Beitrag zur volkstümlichen Wetterkunde und Par. LXVI beschreibt eine unter den Rindern, im Kuhstall oder in der Kuhhürde zu vollziehende Zeremonie, durch die man Rinderreichtum und überhaupt Glück erlangt.

Es ist kaum nötig zu sagen, daß dieselbe Gewissenhaftigkeit, welche die beiden Herausgeber in der Herstellung der schwierigen Texte des ersten Teiles bekundet haben, auch in dem zweiten Teile zu rühmen ist. Sehr dankenswert sind auch die im Schlußteile des Bandes enthaltenen Indices, vor allem die Konkordanz der Mantras und der ausführliche Wortindex. Die beiden unermüdlichen Forscher wollen sich aber mit der Herausgabe der Texte und des kritischen Materials nicht genügen lassen, sondern auf der von ihnen selbst geschaffenen Grundlage weiter arbeiten. Sie wollen in einem zweiten Bande die Texte nach der grammatischen und lexikographischen Seite hin durchforschen und noch manche bisher unbekannte Texte,

welche auf die in den Pariśiṣṭas behandelten Gegenstände Licht zu werfen geeignet sind, veröffentlichen. Ein dritter und letzter Band soll dann die Übersetzungen der Texte mit exegetischem Kommentar enthalten. Mit dem Dank, den wir den gelehrten Herausgebern für den nunmehr vollendeten ersten Band aussprechen, verbinden wir daher auch diesmal unsere besten Wünsche für den weiteren Fortgang ihrer mühevollen Arbeit. Mögen die beiden versprochenen Bände recht bald nachfolgen!

M. Winternitz.

Hertel J., *Tantrākhyāyika.* Die älteste Fassung des Pañcatantra. Nach den Handschriften beider Rezensionen zum ersten Male herausgegeben. Mit einer Tafel in Lichtdruck. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910. (Abhdl. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. N. F. B. xii, Nr. 2.) 4°, xxvii und 186 S. M 24.—

Die für die Konstituierung dieses ältesten Textes des Pañca tantra wichtigste Handschrift, die von Bühler in seinem *Kaśmīr-Report,* S. x unter Nr. 145 erwähnte des Deccan-College (viii, 145), ist von Hertel bereits im Jahre 1904 im xxii. Bande der Abhdl. d. philol.-hist. Klasse d. k. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften in extenso veröffentlicht worden. Da sie jedoch verschiedene Lücken aufweist und Hertel später durch die Bemühungen A. Steins noch fünf andere Śāradā Manuskripte erhielt, mit deren Hilfe sich ein vollständigerer und besserer Text herstellen ließ, so war eine erneute Ausgabe geboten, durch die allerdings die frühere antiquiert wird. Nur im 4. Buche bleibt auch jetzt noch eine Lücke. Durch die genaue Untersuchung des neuen Materials ließen sich übrigens zwei Rezensionen des Tantrākhyāyika feststellen, von denen aber die in dem früher publizierten Manuskripte enthaltene die weitaus bessere ist. Der beiden zugrunde liegende Archetypos repräsentiert jedoch noch nicht das ursprüngliche Tantrākhyāyika, da auch alle übrigen in Indien vorhandenen Texte auf einen in Śāradā geschriebenen

Kodex zurückgehen, dessen Wortlaut festzustellen selbst der minutiösesten Untersuchung kaum gelingen dürfte, so daß wir, da weiteres Material schwerlich zum Vorschein kommen dürfte, in der vorliegenden Publikation die älteste erreichbare Form des Pañcatantra vor uns haben. Dieser Wichtigkeit des Textes entspricht die Sorgfalt des Herausgebers, der sich die Mühe nicht verdrießen ließ, mit der Lupe die geringsten Abweichungen in der Form und dem Aussehen der Buchstaben zu untersuchen, um das Ursprüngliche festzustellen. Zieht man ferner in Rechnung, daß dies von einem Manne geschah, der seit 10 Jahren gegen 100 Handschriften des Fabelbuches auf das genaueste studiert, so wird der von ihm konstituierte Text wohl als definitiv gelten dürfen.

J. KIRSTE.

E. DENISON ROSS, *A Polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese.* Edited with Identifications, Notes and Indices. Calcutta 1909. (Aus: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. II. No. 9, pp. 258—340, dazu Chinese Index, S. 1—14.) Preis 6 sh.

Das fünfsprachige Mandschu-Wörterbuch *han i araha nonggime toktobuha manǰu gisun i buleku bithe* (gedruckt 1771) ist eine sprachliche Fundgrube. ROSS stellt fest, daß sowohl die vorhandenen Mandschu-Wörterbücher, selbst ZACHAROFF, wie die europäischen Wörterbücher des Chinesischen für das Gebiet, das er zur Bearbeitung wählte, unvollständig sind (S. 259). So begrüßt man seine mühsame Arbeit mit Freude und Dank. Freilich muß man ihm beistimmen, daß ‚ultimately, of course, the whole Turki vocabulary ought to be transcribed and edited‘. SHAWS Wortsammlung ist mehr ein Glossar denn ein Wörterbuch, und was sich in RADLOFFS ‚*Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte*‘ findet, geht kaum über SHAW hinaus, ist auch mit Vorsicht aufzunehmen. Das Vocabularium, das ich selbst angelegt, ist zwar ziemlich reichhaltig, ich trage aber Bedenken, es ohne Nachprüfung

herauszugeben. Aus ihm und meinen Reiseerinnerungen gebe ich einige wenige Notizen zu Ross' Arbeit.

Nr. 15 ,*Ular* [or *Aular*] اولار — A species of stork' nach der Erklärung im Mandschu und Chinesischen; Scully (auch bei Shaw, *Vocabulary* 209, wo er *aulár*, nicht *ular* schreibt) gibt dafür: ,Zwei Arten von Schneehuhn', und Ross kann den Widerspruch nicht aufklären. Es ist aber kaum ein Zweifel, daß hier eine Verschreibung vorliegt für اوقار, über welches siehe zu Nr. 13, und das ich als ,*uqár* Reiher' in Jarkend in das Vokabular aufnahm. Das Wort hat unter Nr. 15 seinen Platz wenigstens so gut wie unter Nr. 13 (für Mandschu ,*yadana* white ibis', chin. ,*ku* snow-goose, anser hyperboreus'). *ulár* wurde in Jarkend aufgenommen für ,Truthahn' und auf der Reise oft gehört; ein aus Kašgar als Wegzehrung mitgenommener *ulár* wurde in Irkeštam gekocht und am folgenden Tag verzehrt.

Nr. 131 ,*Qirghul* قيرغول — A generic name for pheasants'. In Jarkend notierte ich ,*qyrghól* قرغاول Fasan'; ebendort wurde ein Goldfasan als *qyrghól* zur Mahlzeit gekauft; es zeigte sich aber nach wenigen Stunden, daß das Tier krank war, und es krepierte bald.

Nr. 265 ,*Qarloghač* قارلوغاچ — The common swallow'. In Jarkend wurde eingetragen: ,*qalghač* قالديغاچ Schwalbe'; die Entstehung von *qalghač* aus *qarloghač* erklärt sich leicht durch den im Turki sehr verbreiteten Schwund des *r* (zu diesem Schwund siehe mein ,*Ein türkischer Text aus Kašgar*' Kel. Szemle v 177. vi 34 n. 2. 65): *qarloghač* > *qāloghač* > *qalghač*; das *qaldīghač* ist wohl künstliche Bildung, entweder sich anlehnend an das als korrekt geltende *qarloghač* (mit Metathesis und Lautwandel) oder paretymologisch.

Das ist nur ein geringer Beitrag zu den 350 Vogelnamen Ross'. Möge es dem fleißigen Verfasser, der sich ein bleibendes Verdienst um die Kenntnis Zentralasiens durch seine Bearbeitung des *Tārīchi Rašīdī* erworben hat (herausgegeben von N. Elias als *A History of the Moghuls of Central Asia*, 2. Aufl., London 1898), vergönnt sein, auch noch die Zusätze zu Kap. 30 des *han i araha ... bithe* herauszubringen, in denen die Termini für die verschiedenen Federn und Flügel und die für die Flugart und die Gewohnheiten der Vögel

vezeichnet sind. Noch mehr freilich wünschen wir, von ihm selbst oder doch unter seiner Leitung den gesamten Turki-Sprachschatz des großen Mandschu-Wörterbuchs herausgegeben zu sehen.

Hermsdorf bei Berlin.

M. Hartmann.

Dr. Moses Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie* (Umschrift, Übersetzung und Kommentar). II. Heft. (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, 160. Bd., 5. Abh.) 1909.

Seinen 85 altbabyl. Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babyl. Dynastie (*SBWA* CLV, 2. 1907) läßt Schorr hier weitere 41 folgen. Sie sind dem von Hermann Ranke edierten Vol. VI. Part I. der *Babylonian Expedition* Serie A (herausgegeben von H. V. Hilprecht) entnommen, stammen also größtenteils aus Sippar. Da ich bei Besprechung des I. Heftes der Schorrschen Publikation (*AR* I s. o.) weiter ausgeholt habe (vgl. diese *Ztschr.* XXII. 1908, pag. 108 ff.), kann ich mich hier (*AR* II) kürzer fassen.

Die vorgeführten Urkunden beleuchten die altbabylonische Rechtspraxis auf den verschiedensten Gebieten und in der Behandlung der mannigfachsten Geschäfte: Schorr zählt pag. 2f. dreizehn Kategorien auf, unter denen sich seine 41 Tontafeln subsumieren lassen. Vollkommen muß man dem Herausgeber derzeit noch darin beistimmen, daß er auch solche Urkunden in die Publikation aufgenommen hat, die ‚ohnehin schon Bekanntes mit unerheblichen Varianten enthalten‘ (pag. 3), wie man auch dem methodischen Grunde nur beipflichten kann, den er für sein Vorgehen geltend macht: ‚Was als Einzelerscheinung geringfügig sein mag, gewinnt im Zusammenhang als Glied in der Beweiskette oft entscheidende Wichtigkeit.‘ Nur, was Schorr (ebenda) von der ‚Ferne der Epoche‘ sagt, ‚in der sich die . . . Rechtsverträge abspielen‘, möchte ich dahin ergänzen, daß die Beachtung, die eine sonst ‚noch so geringfügige Ur-

kunde' verdient, auch zu den Beziehungen im geraden Verhältnisse steht, die sich von ihr zur Zeitgeschichte im weitesten Sinne anknüpfen lassen. Da nun die Dokumente, welche uns Schorr gibt, der Zeit kurz vor wie kurz nach der Promulgation Ḫammurabis entstammen, also einer für die Rechtsgeschichte ‚schicksalschweren' Epoche, kann man ihm für seine — wie ich gleich vorwegnehmen will — treffliche Leistung nicht genug dankbar sein.

Sehr viel hat zum sachlichen Verständnisse dieser äußerst knapp stilisierten Urkunden D. H. Müller durch intuitive Deutung prägnanter Fachausdrücke, wie durch scharfsinnige Rekonstruktion der Tatbestände beigetragen, da er Schorrs Arbeit im Manuskripte und während des Druckes sein verständnisvolles Interesse angedeihen ließ; als Frucht dieser Teilnahme, die von niemandem dankbarer als von Schorr begrüßt wird, erkennen wir manchen in seinem Namen erwähnten Beitrag, der im Kommentar und in den Nachträgen das von Schorr aufgeführte Gerüst sichert und festigt.

Die Hauptschwierigkeit, die sich dem restlosen Verständnisse dieser Literaturgattung entgegenstellt, liegt eben nach wie vor in den redensartlichen termini technici, ist also vorwiegend eine lexikalische. Gerade aus dieser Arbeit Schorrs kann man so recht klar ersehen, wie die Deutung eines Kontraktes oder einer Prozeßurkunde mit der Interpretation oft eines einzigen Wortes steht und fällt.

Soviel im allgemeinen; in den folgenden Bemerkungen will ich den reichen Inhalt der Schorrschen Publikation durch Hinweis auf das Wichtigste knapp andeuten.

Nr. 2 enthält eine Klausel über Reklamation bei Feldkauf; dadurch erscheint die Geltung von Cod. Ḫam., § 279 auch auf Immobilien ausgedehnt: ein Beweis mehr für die kasuistische Fassung des ganzen Gesetzbuches. Der Vertrag stammt aus vorḫammurabischer Zeit.

Nr. 9. Beachte die Redensart *kisišuma ukašša*,[1] welche Schorr erklärt: ‚ihrem eigenen' (*ma* der Betonung) ‚Beutel folgen'. Da es

[1] Mit Assonanz der zwei (absichtlich so gewählten?) Ausdrücke.

sich um eine Sozietätsauflösung handelt, gibt die so interpretierte Redensart einen guten Sinn. Das sonst nicht belegte *kašû* stellt SCHORR zu arab. كسأ[1] ‚folgen, verfolgen'.

Nr. 10 illustriert die Rechtspraxis bei Gartenpacht und ergänzt so die Bestimmungen im Cod. Ḫam. §§ 60—64.

Nr. 11 ist von PEISER, *OLZ* x. 1907, Nr. IX interpretiert und rechtshistorisch für den Nachweis verwertet worden, daß es noch zu Ḫammurabis Zeit, in welche er die Urkunde verlegt,[2] ein partikularistisches Stadtrecht von Sippar gab, nach welchem nicht bloß dort, sondern unter gewissen Umständen sogar zu Babylon Recht gesprochen wurde. SCHORR entzieht durch richtige Interpretation des Textes den PEISERschen Aufstellungen den Boden, wobei als für die Methodik charakteristisch nur ein Doppeltes erwähnt sein möge: 1. SCHORR weist nach (pag. 17), daß die Nichtbeachtung des für die Bestimmung des Urkundentypus wichtigen Schemas seitens PEISERS ‚mit ein Hauptgrund war, daß er den Sinn unseres Dokumentes völlig mißverstanden hat', 2. die richtige Lesung und Deutung von *iṣ-ṣa-[ba-]at* Z. 3 (pag. 18) vermittelt (neben anderem)[3] das richtige Verständnis für den Fall, der dem Akte zugrunde liegt: Feststellung des Tatbestandes in Sachen ungeregelter Rechnungen und Vergleich in einem zivilen Rechtsstreit (Reklamationsprozeß). *ṣabâtu* ist nämlich, wie unabhängig voneinander KOSCHAKER[4] (‚in ius vocatio') und MÜLLER[5] (‚fassen und vor Gericht stellen, um den Tatbestand festzustellen') erkannt haben, ein von *ragâmu*, *pakâru* und den übrigen von SCHORR, *AR* I, 67 zusammengestellten Termini für ‚Klagen' vollständig differenzierter prägnanter Fachausdruck. Da wir

[1] Gerade kein häufiges Wort. Der semasiologische Kern von كسأ (vgl. كسع = ضرب . . . على دبر إنسان أو شيء) scheint mir eher in كُسْءُ كلّ شيء وكُسُوءُ مؤخّره etc. zu liegen als in كسأته تبعته; also mehr: posteriorem, secundum esse, als sequi.

[2] PEISER setzt das Dokument in die Zeit vor Promulgierung des Codex.

[3] *DAM* = *aššatum*, Z. 1, pag. 17.

[4] *Ztschr. für d. Priv.- u. öff. Recht der Gegenwart*, B. XXXV. 393.

[5] SCHORR a. a. O. 18 und Note *b*.

bei der juridischen Phraseologie und Terminologie des alten Babylon stehen, möchte ich noch auf *dînam* **dânu** (diese Urkunde, Z. 5, pag. 19) hinweisen, das hier in ähnlicher oder gleicher Bedeutung vorkommt, wie sonst *dînam* **šûḫuzu**;[1] und im Protokoll an einer jenem analogen Stelle steht, nämlich: nach der *in ius vocatio* (Z. 3) und vor der Deklaration des *in ius vocati* (Z. 6 ff.), nach der es zu einem Ausgleich[2] kommt.

Was endlich die Datierung anlangt, so weist Schorr, in Übereinstimmung mit Kings Vermutung[3] überzeugend nach, daß die Urkunde aus einem der letzten (acht, p. 23) Jahre Ḫammurabis stammt, jedenfalls aber nach der Promulgierung des Codex anzusetzen ist. Damit entfällt jeder Anhaltspunkt für die Hypothese Peisers, der ja gezwungen war, das Protokoll in die Zeit vor der Proklamation des Gesetzbuches zu verlegen, da es doch ausgeschlossen ist, daß nachher in der Residenz selbst nach einem Partikularrechte Sippars geurteilt worden wäre.

Die Analyse der 11. Urkunde hat aber auch ein historisch-chronologisches Resultat ergeben: die Identifizierung des auf dem neu gefundenen Berliner Ašarhaddon-Prisma genannten *Bêl-Kabi* mit dem *ilBe-el-ṭa-bi* der Urkunde Ranke Nr. 18 (vgl. auch Schorr, pag. 22, Note *b*). Ein Sohn dieses assyrischen Königs oder Patêsi und Zeitgenossen Sinmuballiṭs ist der in der Schwurformel unserer Tafel als Zeitgenosse Ḫammurabis genannte *Šamši-Adad.*

Zu **Nr. 24,** Z. 2 macht es Schorr sehr plausibel, daß *KÁ* + *ŠÁ* als erstes Element eines Eigennamens *gimil(lum)* zu lesen sei. Ebenda, Z. 21 wird *ummânu kênu* als ‚bares Kapital‘ erklärt.

Nr. 25 beurkundet einen Häusertausch. Die Schwierigkeit, daß nur ein Kontrahent (und nur ein Tauschobjekt!) genannt ist, be-

---

[1] S. jetzt das Wörterverzeichnis von Schorr, *AR* II, 70. *dînam šûḫuzu* kommt *AR* II noch vor: Nr. 39, Z. 31: *dînam ina šûḫuzi* (pag. 55. 67.) — Nr. 6, Z. 8 (pag. 9) steht: *dajan šarrim idinušunutima.*

[2] *WZKM.* XXII. 112 *b* und *c.* — Schorr scheint meine Aufstellungen daselbst zu akzeptieren.

[3] Chronicles concerning early babylonians Kings. Vol. I. 127, Anm. 1.

hebt MÜLLER einfach und schlagend mit Hinweis auf die Worte der Urkunde selbst: für jedes Haus wurden je zwei Dokumente (zusammen vier) ausgefertigt. Das eine Paar befand sich in der Hand des einen, das andere gleichlautende, in der des zweiten Kontrahenten.[1] Das Gerippe des ersten Absatzes unserer Urkunde lautet: ‚Das Haus *a* ist das Haus des *B* als sein Tauschwert.' Die korrelate Urkunde dürfte besagt haben: ‚Das Haus *c* ist das Haus des *D* als sein Tauschwert.' Beide Dokumente zusammen bildeten je in der Hand des *B* wie des *D* die Bescheinigung des rechtlich vollzogenen Tausches. Merkwürdig bleibt diese Zerlegung in zwei Urkunden immerhin. *AR* I, Nr. 48 (pag. 119: Sklaventausch) liegt eine einfache Urkunde vor, die beide Kontrahenten und beide Tauschobjekte (Sklaven) zugleich nennt. Mit der gebotenen Reserve möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die getrennte Beurkundung je nach einem Haus (daß außerdem noch jeder Kontrahent je eine Kopie besaß, ist selbstverständlich) mit der Katasterführung (*AR* I, pag. 81) zusammenhängt: jeder Urkunde entsprach ein Grundbuchblatt, das zum Teil wenigstens wörtlich mit ihr übereingestimmt haben dürfte. Dies würde erklären, warum unsere Urkunde nur den Namen dessen gibt, der das Haus im Tausch empfangen hat, also des jetzigen Besitzers.

Zu **Nr. 28**, Z. 15 (pag. 41, Note *f*) beachte die von D. H. MÜLLER erschlossene exkludierende (vielleicht besser definierende) Bedeutung des im Akkusativ oder mit *ana* wiederholten Objektes: *bît* . . . *ana bitim*[2] *išâm* ‚das Haus' (d. h. das Grundstück) ‚als Haus hat er gekauft', d. h.: um es für einen Hausbau zu verwenden.

Nr. 37 interpretiert MÜLLER abweichend von SCHORR; die finale Bedeutung, welche MÜLLER dem *ana tappûtim* gibt, wird durch *ana qîtim*[2] (s. o.) bestätigt; entscheidend ist auch, daß Z. 15 nur mit

[1] Die Urkunde sagt: ‚Über jedes Haus werden sie zwei Urkunden hinterlegen. Sie verbleiben in ihren Händen.'

[2] Prägnant: ‚zu einem Hausbau'; vgl. *ana tappûtim* ‚zu einem Kompagniegeschäft' pag. 51, Note *e*; ebenso, verbal: ‚zum Verborgen' *ana ḳiptim* pag. 58 zu Zeile 6 [nach MÜLLER].

MÜLLER *bâb* (= ,Schaden, Verlust', wie SCHORR, pag. 52 f. richtig annimmt) *šiḳil 10* usf. ergänzt werden kann, wie Z. 16 *ša Ardu ù Sinimgurannima* beweist, zusammengehalten mit den parallelen Zeilen 17—20.

Recht bösartig nimmt sich das Gerichtsprotokoll **Nr. 39** aus. Die ebenso umsichtige als philologisch genaue Interpretation des Textes durch SCHORR hat aber MÜLLER durch Erhellung des inneren Zusammenhanges der einzelnen dort angeführten Tatsachen ergänzt und abgeschlossen. Diese wurde wohl hauptsächlich ermöglicht durch die Erklärung MÜLLERS von *mîsaram šakânu* als ,ein Gnaden- (*moratorium*) dekret erlassen' (pag. 58 f.) und *mašâḫu* ,sich durch eigenmächtige Exekution am Schuldner schadlos halten' (pag. 60, vom Gläubiger gebraucht, wie *madâdu* vom Schuldner). Es handelt sich um eine Rechtfertigungsaussage eines gewissen Iluni (Z. 43), der angeklagt war, sich am Getreidedepôt seines Schuldners Varad-Sin eigenmächtig vergriffen zu haben, und nun die Schuld auf seinen Mitgläubiger Gimillum abzuwälzen versuchte. Was dieser Darstellung vorangeht und (pag. 57, 1) vom Rechtsgeschäfte dieser drei untereinander und implicite mit Marduk-mušalim berichtet wird, das sind sozusagen die ,Vorakten'. Ich stelle mir dieses komplizierte Rechtsverhältnis der vier Personen auf Grund der SCHORR-MÜLLERschen Interpretation so vor: Die eigentlichen Kontrahenten sind Marduk-mušâlim als Gläubiger, Varad-Sin als Schuldner von 60 Gur Getreide; als Vermittler oder Vertreter für den Gläubiger oder Warengeber Marduk-mušalim tritt sein Agent Gimillum auf, während Iluni dem Varad-Sin die 60 Gur besorgen soll.[1] Daher

[1] ,Im Auftrag des Ilûni' *ana gabî Iluni* (heißt es Z. 4) ,hat Gimillum, Agent des Marduk-mušâlim, 60 Gur Getreide für Varad-Sin . . . genommen'. D. h. Ilûni hat dem Gimillum das Geschäft mit Varad-Sin gebracht; Gimillum konnte und durfte als Agent oder Prokurist des Marduk-mušalim keine Geschäfte auf eigene Rechnung machen; und so gab er sie an seinen Chef ab. Meinen Interpelationsversuch von Nr. 49 gebe ich unter dem Vorbehalte, daß die in der besprochenen Schrift mitgeteilte Übersetzung derselben richtig ist, woran mir allerdings, besonders nach einem brieflichen Gedankenaustausch mit D. H. MÜLLER, Zweifel aufgestiegen sind.

ist es begreiflich (gegen SCHORR pag. 58 zu Z. 1—6 am Ende) ‚daß Varad-Sin selbst eine Empfangsbestätigung über 60 Gur bei Marduk-mušâlim hinterlegt (Z. 40)'. Daher ist es aber auch begreiflich, daß Gimillum und Iluni zu Varad-Sin sagen (Z. 13) ‚für das Getreide, welches wir dir gegeben haben, bist du verantwortlich'. Wie man nämlich aus den weiteren Protokollausführungen ersieht, haften die Vermittler Gimillum und Iluni mit je 30 Gur dem Marduk-mušâlim. Da Iluni inzwischen durch Zahlung von 30 Gur (Z. 37) an Marduk-mušalim seiner Haftung nachgekommen ist, erlischt sein (Ilunis) Anspruch an Varad-Sin (s. o. zu Z. 13). Diese **30** Gur, die Iluni an Marduk-mušalim abgeführt hat, (nicht aber sechzig, wie SCHORR pag. 60 meint!) sind es, die sich Iluni eigenmächtig aus Varad-Sins Speicher geholt hat, und die den Anlaß zum Prozesse gegeben haben. Nach Schluß des Prozesses, bezw. Perfektionierung des Vergleiches schuldet also Varad-Sin dem Marduk-mušâlim nur mehr 30 Gur, für die Gimillum allein haftet. — Dieses Dokument beleuchtet eine Seite des Verhältnisses, das zwischen Großhändlern und Agenten bestand.

Im einzelnen möchte ich aus dieser interessanten Urkunde hervorheben: *zuḫîrum* √סחר ‚Agent (SCHORR), Prokurist' (MÜLLER), *rîšam kâlu* ‚Bürgschaft leisten, verantwortlich sein' (SCHORR); endlich die sehr ansprechende Lesung und Deutung, die SCHORR für das zweite Jahr Ḫammurabis vorschlägt, als das Jahr, in welchem der König einen Gnadenakt (etwa Steuernachlaß) promulgiert hat. Steuernachlässe werden inschriftlich verewigt: vgl. MAX VAN BERCHEM, *Inschr. aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* etc.,[1] pag. 9. 27. 30.

Eine Fülle richtiger Beobachtungen und feiner Vorschläge zur Terminologie und sachlichen Erklärung der Urkunden bergen auch die Nachträge und Berichtigungen. — Zu **Nr. 10**, 10 ist aber die Gleichung دالية, ܕܠܝܬܐ, דלית *zinîtum* doch nicht ‚lautgesetzlich'. Was man für gewöhnlich unter einem Lautgesetze versteht, würde die Entsprechung ز, ܙ, ז, *z* oder ذ, ܕ, ז, *z* fordern. Auch könnte bei

[1] *Beiträge zur Assyriol. u. semit. Sprachw.* VII, 1. 1909.

Sonorendissimilation durch Zischlaute[1] höchstens $l > n$ vorliegen, nicht umgekehrt, wie SCHORR annimmt. (Vgl. ليث, לֵיתָא, ליש > *nêšu.*) Arabisches دالية etc. gehört übrigens zur Radix دلو (vgl. دَلَوَ ، دَلَّى) und ihr entspricht lautgesetzlich assyr. *dalû*, *dultu*, *dilûtu*; s. DELITZSCH, *HWB* 218 *a*.

Mit ganz besonderem Danke sei des Wörterverzeichnisses gedacht, pag. 69—88. Es erstreckt sich auf alle 119 von RANKE edierten Urkunden und enthält auch die ideographisch geschriebenen Wörter; ferner des Urkundenregisters, das gleichfalls alle Nummern der RANKEschen Edition umfaßt. Da 19 davon durch RANKE selbst, 46 von SCHORR bearbeitet vorliegen,[2] ist mehr als die Hälfte der 119 Urkunden nunmehr der rechtshistorischen Forschung zugänglich. — SCHORR selbst gebührt aber unser aller Dank für diesen seinen neuen gediegensten Beitrag zur Erforschung des altbabylonischen Rechtslebens.

Graz. N. RHODOKANAKIS.

M. J. É. GAUTIER: *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire sous la direction de M. É. CHASSINAT. Tome XXVI. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1908).

Während die bisherigen Urkundensammlungen des British Museum, des Berliner Vorderasiatischen Museums und der Pennsylvania-Universität von Tempelarchiven in Sippar, Nippur und Tell-Sifr stammen, erhalten wir in der vorliegenden Publikation zum erstenmal eine Sammlung von Urkunden eines einzelnen privaten Familienarchivs aus altbabylonischer Zeit. Es ist allerdings ein bescheidenes Archiv — zusammen 67 Urkunden — einer Kaufmanns-

---

[1] BROCKELMANN, *Grundr.*, pag. 231, 3. n. ε

[2] 41 in der vorliegenden Publikation, fünf im *Anzeiger der Akad. d. Wiss. in Krakau* (phil.-hist. Kl.), Juni—Juli 1907, S. 87—103.

familie aus Dilbat, einer kleinen Stadt südlich von Babylon, und darf nicht etwa mit dem Archiv der großen Handelsfirma Murašû-Söhne in Nippur aus persischer Zeit verglichen werden.

Das Archivmaterial erstreckt sich auf einen Zeitraum von drei Generationen; der Gründer der Familie Idin-Lagamal beginnt seine Geschäftstätigkeit noch unter der Regierung des Sumu-abu, entwickelt sie aber hauptsächlich unter Sumula-ilum. Sein Sohn und Erbe Nâḫilum vermehrt das Familienvermögen durch allerlei glückliche Unternehmungen unter Zâbium und Sin-umballiṭ. Doch bald wendet sich das Glück von seinem Sohn Ḫuzalum, der unter Ḫammurabi lebt und wirkt, und mit dem das Archiv abbricht.

Der Herausgeber bietet in seiner schönen Publikation 67 Urkunden in Kopie (Autographie) Umschrift, Übersetzung und Kommentar, und zwar so, daß an jeden Text sich die Umschrift, Übersetzung und die Anmerkungen unmittelbar anschließen, was die Benützung sehr erleichtert.

In einer ausführlichen Einleitung erörtert der Verfasser allerlei Fragen, die sich aus dem Material ergeben. Die Lage von Dilbat zu bestimmen, ermöglicht die Erwähnung des an diesem Orte vorbeifließenden Kanals Araḫtum in einem der Kontrakte (Nr. 3). Da wir sonst positiv wissen, daß er östlich vom Euphrat in der Nähe von Babylon floß, so muß Dilbat zwischen diesem Kanal und dem Euphrat, südlich von Babylon gelegen sein.

Dieses Ergebnis des Verfassers stimmt auch mit den sonstigen Daten, die wir über die Lage von Dilbat haben, überein.[1]

Der Hauptgott der Stadt war Uraš (IB), auf dessen Namen neben dem des regierenden Königs der Schwur geleistet wird. Seine ‚Gemahlin' Lagamal spielt keine besondere Rolle.

Die meisten Urkunden beziehen sich auf Geschäftstransaktionen, Haus- und Feldkauf, Miete, Pacht, doch kommen auch familienrechtliche Handlungen wie Erbteilung, Adoption vor und auch Prozesse.[2]

---

[1] Vgl. A. Ungnad, *Urkunden aus Dilbat* (Vorwort).

[2] Den einzelnen Urkunden hätte der Verfasser inhaltliche Überschriften geben sollen oder am Ende ein inhaltliches Register bieten.

In Typus und Spracheigentümlichkeiten schließen sich die Urkunden ganz an die von Sippar an, und nur geringe Abweichungen lassen sich aufweisen.[1]

Es folgt dann eine inhaltliche, systematische Übersicht über die Urkunden. Leider ist die Beleuchtung der rechtlichen Momente wegen des Mißverständnisses mancher Kontrakte im einzelnen oft eine unrichtige, wie weiter zu ersehen ist. Nach einer kurzen Erörterung der in den Urkunden vorkommenden Eigennamen schließt die Einleitung mit einer Zusammenstellung der Jahresdaten, die zum Teil erlauben, frühere Lücken auszufüllen, zum Teil aber andere Bezeichnungen aufweisen als die früheren Datenlisten. Der Bearbeitung der Texte folgt eine Liste der Eigennamen.

Und nun zu den einzelnen Urkunden, die viel Interessantes bieten.

Nr. 1.[2] Beachtenswert in diesem Kaufvertrag, wie in einigen anderen dieser Sammlung (Nr. 3, 4, 9, 11, 15) ist, daß im Gegensatz zu den Urkunden derselben Kategorie in Sippar,[3] Nippur und Tell-Sifr das Schema zuerst die Zahlung des vollen Kaufpreises und dann erst die Kaufhandlung selbst erwähnt.[4] Bemerkenswert ist ferner, daß schon in diesem Vertrag, der aus der Zeit des Sumu-abum stammt, der Kaufpreis ausdrücklich genannt ist, während sonst in den Urkunden anderer babylonischer Städte die ausdrückliche Preisnennung erst in den Urkunden aus der Zeit Zâbums anzutreffen ist, bis dahin aber die Formel ganz allgemein ‚den vollen Preis hat er bezahlt' lautet.

Nr. 2. Das Verständnis des Inhaltes erschließt der Ausdruck *ni-ba-aḫ-šú* Rev. Z. 1, dessen Sinn (‚Abfindung') UNGNAD in der *Oriental. Literaturzeitung* 1909 Sp. 480 festgestellt hat.

Obv. Z. 2. Das zweite Zeichen ist wohl *ḲAR* = *ugarum*.

---

[1] Im Schriftduktus erinnern die Urkunden sehr an die von FRIEDRICH edierten Urkunden von Sippar, nur daß sie sorgfältiger geschrieben sind.

[2] Ich ziehe die arabischen Ziffern den römischen des Herausgebers vor.

[3] Vgl. M. SCHORR, *Altbabyl. Rechtsurkunden* I (= *AR* I) S. 32.

[4] Das gewöhnliche Schema bieten Nr. 12, 18, 19, 20, 22, 23.

Rev. 11. *an-nu-u-so* Gautier! — ist nicht zu sehen, gibt auch gar keinen Sinn.

Nr. 6. Obv. 6: *ana eḳlim šadâdim.* — Die Zeile ist im Zusammenhang mit Z. 9 Obv. *ana tiriṣ eḳlišu* lehrreich für die Bedeutung von *šadâdu* in den Feldpachturkunden. Es kann nur eine Feldarbeit, am besten ‚eggen‘ (= hebr. שׂדד) bezeichnen, wie früher allgemein angenommen wurde. Dagegen scheitert an dieser Stelle die von Ungnad an allen Stellen in den Feldpachtverträgen supponierte Bedeutung ‚abrechnen‘ (?).[1]

Rand 1—Rev. 3. Vgl. zur Bedeutung der Klausel weiter die Anmerkung zu Nr. 36, Obv. 6—7.

Rev. 2—3. *la-a tu-ru-ma la-a ba-ga-ru-ú.* Die Kontraktion aus *lâ itûrû-ma lâ ibagarû* ist charakteristisch für die Volkssprache. Die Übersetzung ‚pas de retour, pas de contestation‘ ist sprachlich ungenau. — Rev. 4 lies: *ba-ag-ri.*

Nr. 7. Auch in den Pachtverträgen wird — wie aus dieser Urkunde ersichtlich — zuerst die Höhe des Pachtschillings und dann erst die Pachthandlung selbst erwähnt, abweichend vom Schema ähnlicher Urkunden aus anderen Städten.

Obv. Z. 3 lies *GUN* (nicht *GU-UN*).

Nr. 10. Die Nennung der früheren Besitzer ist auch sonst in Kaufverträgen nicht selten.[2] Sie sollte den letzten Besitzer gegen eventuelle Revindikationen seitens dritter Personen schützen.

Obv. 6. *ḪA.LA.BA* ist der gewöhnliche sumerische Rechtsterminus für *zittum* in den Urkunden aus Nippur und aus Südbabylonien. — Obv. 14 lies $^2/_3$ (nicht $^1/_2$).

Rand Z. 2 lies: *[i]-ba-ga-[ru].*

Rev. 3 lies: *ᵈEn-lil-ilu-šú,* 6: *ga-mil.*

Nr. 12. Obv. 2—4. Die Deutung Gautiers ist ganz unrichtig, auch die Lesung zum Teil verfehlt. Lies: *iš-tu ga-ga-ar ši-ip-ka-at ṭiṭṭi* (*IM*) *ša labin libnâte* (*ŠEG.GAB*) *ḫa-ar-zu-ú* (so!) ‚nachdem[3] der

[1] Vgl. Kohler-Ungnad, *Hammurabis Gesetz* iii, Nr. 597 ff.

[2] Vgl. Kohler-Ungnad iii, Nr. 246, 301, 318.

[3] Auf die konjunktive Bedeutung von *ištu* weist die Endung *-u* im Verbum hin.

Boden als Aufschüttungsplatz für Lehm zur Ziegelverfertigung bestimmt wurde'. Der ganze Satz ist dann als Parenthese zu fassen. *RI.BA.NA* ,eine Mittelwand (ist vorhanden ?)'.

Obv. 6, 8 lies: *A-lí-tu-ku-ul-ti* ,Meine Stadt ist meine Hilfe'. Die mit *alî* zusammengesetzten Eigennamen sind ziemlich häufig.

Nr. 13. Diese Urkunde hat GAUTIER so im einzelnen wie im ganzen — vgl. die Inhaltsangabe auf S. 11 der Einleitung — völlig mißverstanden, trotz der richtigen Lesung des Textes. Da der Inhalt auch sonst sehr lehrreich ist, lasse ich hier den Text in Umschrift und Übersetzung folgen:

1 *Bîtam*^{am} *šá Na-ḫi-ilum* 2 *itti Avêl-Ma-tum i-šá-mu* 3 𒁹 *Avêl-Ma-tum* 4 *ip* (!)*-ku-ur-šú-**ma*** 5 𒁹 *Avêl-Ma-tum šakkanak*[1] *Bâbili*$^{[ki]}$ 6 *im ḫu-ur-**ma*** 7 *di nam ú-šá-ḫi-iz-zu-nu-ti-**ma*** 8 *iṣ-ra-at šá* ^{il}*Uraš a-na bîtim*^{im} 9 *ir-du-ú-**ma*** 10 *bîtam*^{am} *ú-sa-an-ni-ku-**ma*** 11 *1 SAR bîtum i-te-ir-**ma*** 12 *a-na gir-ri-it bîtim*^{im} 13 *e-zu-ub pî*(*KA*) *dub-bi-šú pa-ni-i-*[*im*][2] 14 *4 šiḳil kaspim* 𒁹 *Na-ḫi-ilum* 15 *ana Avêl-Ma-tum iš-ku-ul* 16 *ana mâtêma*[3] 𒁹 *Avêl-Ma-tum* 17 *la i-tu-úr-ru-**ma*** Rev. 1 *la i-ba-ag-ga-ru* 2 *nîš* ^{il}*Uraš ù A-pil-*^{il} *Sin* 3 *itma*[4] (sing.).

Übersetzung.

Nachdem (wegen) des Hauses, welches Nâḫilum von Avêl-Matum gekauft hatte, Avêl-Matum geklagt, 5 er (Avêl-Matum) zum Gouverneur von Babylon gekommen war; nachdem dieser ihnen Prozeßverfahren gewährt, man die Grundrisse des Uraš (Katasters) ins Haus gebracht, 10 das Haus nachgeprüft; nachdem ein SAR Hausgrund überschüssig war, hat wegen der Überziehung des Hausgrundes, abgesehen vom Inhalt des früheren (Kauf)vertrages, vier Sekel Silber Nâḫilum 15 dem Avêl-Matum bezahlt.

Indem Avêl-Matum (das Urteil) nicht anficht, wird er in Zukunft nicht klagen.

Bei Uraš und Apil-Sin hat er geschworen.

---

[1] *NER.ARAD.*

[2] So nach den deutlichen Spuren.

[3] *UKUR.ŠÚ.*

[4] *IN.PÁD.*

Inhalt: Avêl-Matum erhebt eine Anfechtungsklage gegen Nâḫilum wegen eines diesem verkauften Hauses. Der Richter, der Gouverneur von Babylon, läßt den im Tempelkataster aufbewahrten Grundriß an Ort und Stelle bringen; die Hausgrundfläche wird nachgeprüft, wobei es sich herausstellt, daß der Käufer (Nâḫilum) wirklich um ein SAR Grundfläche mehr sich angeeignet hat. Demgemäß hat er auch außer dem früheren Kaufpreis noch eine Zugabe von 4 Sekel an den Verkäufer zu zahlen.

Die Urkunde bietet ein schönes Pendant zum Prozeß *CT* II 45[1] und bestätigt in vollkommener Weise die von mir dort gegebene Interpretation. Auch dort wird mit Hilfe des Katasters die Angelegenheit geprüft, wobei es sich aber herausstellt, daß der Verkäufer ein Stück Hausgrund abgezwickt und den Käufer übervorteilt hat. Er muß nicht nur das fehlende Stück ersetzen, sondern auch eine Strafe erleiden.

Gautier zieht auch jene Urkunde heran, anstatt aber, basirend auf meiner Interpretation, sie in richtiger Weise auch für das Verständnis des vorliegenden Prozesses zu verwerten, sucht er meine Deutung mit nichtssagenden Argumenten zu bekämpfen, woraus sich natürlich eine ganz verfehlte Erklärung auch des vorliegenden Textes ergibt.

Obv. 8. *iṣ-ra-at.* Stat. constr. (Plural?) von *eṣirtu* ‚Bild‘ hier ‚Grundriß, Plan‘.

Obv. 10. Zu *sanâḳu* ‚prüfen‘ vgl. *AR* I, S. 81.

Obv. 12. *girrit bîtim. garâru* kann hier nur den Sinn ‚an sich ziehen, schleppen‘ haben, wie جَرَّ im Arabischen, *girritu* somit ‚das Herüberziehen (des Flächenmaßes)‘.

Nr. 14. Die ganz einfache Urkunde hat Gautier zwar richtig übersetzt, allein den Inhalt auf S. 12 der Einleitung ganz mißverständlich wiedergegeben.

Es handelt sich um die Freilassung einer Sklavin durch Adoption. Sie wird zugleich an einen freien Mann verheiratet. Die Klausel

[1] Vgl. M. Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden* I, Nr. 28.

Obv. 7—10 besagt einfach, daß weder der Mann noch dessen (zukünftige?) Kinder die Freilassung anfechten dürfen.

Daß es sich um Freilassung handelt, hätte GAUTIER schon aus dem Zusatz *MU.NI.IM* (Obv. 1) ersehen müssen, der nur bei Sklaven vorkommt. Obv. 1—2 ist demgemäß und dem für diese Kategorie der Verträge giltigen Schema nach zu übersetzen: (Eine gewisse) *Salâtum* mit Namen ist die Tochter des *Nâḫilum*.

Analoga zu dieser Urkunde sind *AR* I, Nr. 2 und Nr. 77. Es zeigt sich hier wiederum, wie wichtig es ist, für das Verständnis des rechtlichen Inhaltes das Schema der Urkunde zu berücksichtigen,[1] und wie irreführend die Nichtbeachtung derselben sein kann.

Nr. 15. Obv. 2 lies: ^{iṣ} *kisallum* (nicht *ki-sa-lu*).

Nr. 17. Obv. 8 lies: *šá maḫ-ri-šú-nu-ú*. Zum Zeichen *maḫ* vgl. Nr. 41, Rev. 4. Zum Schema der Protokolle vgl. *AR* I S. 47.

Nr. 19. Obv. 1 lies: *šá bâb* (*KÁ*) ^{il}*Uraš*, ebenso Obv. 4. Damit entfallen GAUTIERS Ausführungen auf S. 5 der Einleitung.

Obv. 7. *itti* ^{il}*Sin-mu-šá-lim*. Die Zeile ist bei G. in der Umschrift und Übersetzung übersehen worden.

Nr. 20. Obv. 9 lies: *ŠÁM.BI.ŠÛ* = *ana šîmišu*.

Rev. 8 lies: *Mi-lik* (nicht *Milik*). Es stören sehr oft die Flüchtigkeiten in der Umschrift.

Nr. 21. Das Verständnis dieser Urkunde hat UNGNAD in der *Oriental. Literaturzeitung* 1909 Sp. 480 erschlossen.

Nr. 25. Rand, links 2 lies: *uš-ta-bi-lu* ‚sie haben einander übertragen' III[2] von *apâlu*. Zum Zeichen *lu* vgl. Nr. 33, Obv. 10 (vorletztes Zeichen).

Rev. 6 wird wohl eher: *i-pa-ga* (!)-*ru-ú* zu lesen sein, da *pašâru* im Sinne ‚klagen' nirgends vorkommt.

Nr. 27. Rev. 1 *igamar-ma* ‚wenn er (scil. der Besitzer) fertig ist'. — Rev. 6 lies: *i-zu-uz-zu*.

Nr. 28. Obv. 6 *NAM.KASAR.ŠÛ* = *ana kiṣrim*.

---

[1] Vgl. auch *AR* II, Nr. 11.

Nr. 30. Obv. 12 lies: *i-li-i-ú-šú-nu-ti* ‚sie haben sie besiegt‘ √לאה, vgl. *AR* I, Nr. 9, 8. Z. 13 ist Dittographie.

Nr. 32. Obv. 2 lies: *A-vi-il-ilim* (*pi* wird immer mit dem Zeichen *bi* geschrieben).

Die von Gautier S. 12 der Einleitung gegebene Interpretation ist — trotz der richtigen Übersetzung — ganz verfehlt. Es liegt wohl eine Schuldüberweisung vor. *Nâḫilum* hat vom Hof, in der Agentur des *Arêl-ilim*, 30 Sekel geborgt, und sie weiter an *Makkûr* (*NIG.GA*) *Nannar* gegeben. Dieser hat das Darlehen unmittelbar dem Hofe zurückzuerstatten, am Tage, da es abverlangt wird.

Obv. 8. *ûm* ^um^ *ḫi-im-za-tim*. G. übersetzt ‚au jour de l’épreuve‘, d. h. ‚le jour pénible du règlement‘. Das Wort kommt auch *CT* II 22, 5 (= *AR* I, Nr. 70), wo ich es mit ‚Streitsache‘ wiedergegeben und mit arab. خُصُومَة ‚Prozeß‘ zusammengestellt habe.[1]

Vielleicht darf man hier ‚am Tage der Auseinandersetzung‘ übertragen, scil. zwischen Gläubiger und Schuldner. Gautiers Erklärung dürfte kaum befriedigen.

Nr. 33. Wegen unrichtiger Lesung und Übersetzung der charakteristischen Zeilen (Obv. 11—12) hat G. den Inhalt (Einleitung, S. 12) mißverstanden. Zugleich bietet die Urkunde wiederum ein Schulbeispiel für die Wichtigkeit der Beachtung des Schemas. Es ist nötig, die Urkunde hier nochmals richtig zu übersetzen:

1 *Nâḫilum*, *TU.TU-nâṣir*, *Bikkija*, *Sin-muballiṭ* 5 *Makkûr-Nannar* und *Rîbatum*, seine (!) Schwester, sind die Kinder des *Manum-šuklul*.

Feld, Haus, Garten, Mobilar — den Nachlaß 10 des *Manum-šuklul* werden sie erben (so!).

Gegen (so!) den Nachlaß des *Manum-šuklul* soll niemand etwas anhaben. (Er gehört) dem *Nâḫilum*, *TU.TU-nâṣir*, *Bikkija*, *Sin-mu-balliṭ*, *Makkûr-Nannar* und seiner Schwester *Rîbatum*.

Die Urkunde enthält eine Adoption von freien Personen, denen der Adoptivvater sein ganzes Vermögen testiert. (Vgl. auch Nr. 41.) Das charakteristische Merkmal im Formular dieser Urkundengattung

---

[1] Nach Barth, *Beiträge zur Erklärung des Jesajas* 28 gehört auch hebr. עֲצֻמוֹת Jes. 41, 21 zu arab خَصْم.

ist der Rechtsterminus *varkâte ridû*,[1] neben der Adoptionsformel. Vgl. *AR* I, S. 58.

Obv. 1—6. *Nâḫilum*, *TU.TU-nâṣir* und *Makkûr-Nannar* sind ohne Zweifel identisch mit den gleichnamigen Kindern des *Idin-Lagamal*, vielleicht sind auch die übrigen Adoptierten ihre Geschwister. Es liegt also keine Koïnzidenz von verschiedenen Namensträgern vor, wie GAUTIER meint (Einl., S. 15 unten). Wahrscheinlich dürfte die Adoption nach dem Tode des *Idin-Lagamal* erfolgt sein; der Adoptivvater war wohl ein Verwandter des Verstorbenen und nahm die Waisen an Kindesstatt an.

Obv. 8—10. Der Nachlaß ist hier ganz allgemein formuliert, während er sonst gewöhnlich im einzelnen spezifiziert wird. Vgl. *AR* I, S. 59 (Punkt 2 des Schemas).

Obv. 11 lies: *e-ri-du-u* (Präs.). *varkâte ridû* ,den Nachlaß erben'. Damit entfallen GAUTIERS Vermutungen auf S. 13 der Einleitung.

Obv. 12 lies: *e-li* (nicht *ṣab-tu*, was gar keinen Sinn gibt). Das zweite Zeichen ist wahrscheinlich aus *li* verlesen; die Zeichen *li* und *tu* fallen übrigens oft in dieser Zeit zusammen. Die Lesung *e-li* erfordert unbedingt die syntaktische Verbindung mit *išû* (Rand 2).

Nr. 35. Obv. 3 lies (vielleicht): ꟾ [*Na*]-*ḫi-lum* (?) *ip*(!)-*ku-r*[*u*].

Obv. 4 vielleicht zu ergänzen *i*-[*mu-ru-ma*].

Nr. 36. Obv. 6—7. *lìtir limṭi ana Nâḫilim-ma* ,Wenn mehr oder weniger (als 1 *SAR*), so ist es zu Gunsten (resp. zu Lasten) nur des *Naḫilum*' (des Käufers).

Die Klausel ist juristisch beachtenswert. Sie soll den Verkäufer gegen einen Anfechtungsprozeß seitens des Käufers schützen, aber auch umgekehrt, wie der Prozeß Nr. 13 zeigt. Ebenso wird die Klausel Nr. 6 (Rand 1—Rev. 3) zu fassen sein: *eḳlum šá pî kunûkišu lìtir limti lá-tûrû-ma lá-bagarû* ,Feld(größe) — gemäß der Angabe seines (Kauf)vertrages; wenn mehr oder weniger, werden sie, indem sie nicht anfechten, nicht klagen'. Der Kauf wird in Nr. 6 bloß erwähnt.

---

[1] Gewöhnlich so formuliert: *X rîdi varkâtišu/a* (scil. *ša*) *Y* ,X ist der Erbe des Nachlasses des (der) Y'.

Rev. 9. Die mit *(amil) Dilbat KI-ZUN* umschriebene Zeile fehlt in der Autographie (! !).

Nr. 39. Die Urkunde enthält einen Vertrag über Teilpacht.

Rev. 6—7 lies: *a-na šattim 1 kam -šú a-na šá-lu-uš UD.EBUR. ŠÛ ša-lu-uš-tam.*

Rev. 9 lies: *i-ma-ku-uš(s)* ‚wird er (als Pachtschilling) erheben'. Vgl. zu *makâsu* Ungnad, *Deutsche Literaturzeitung* Nr. 1909, Sp. 2774.

Nr. 41. Auch diese Urkunde hat der Herausgeber wegen unrichtiger Lesung und Deutung ganz mißverstanden (Einleitung, S. 12).

Es liegt — ähnlich wie Nr. 33 — ein Adoptivakt, betreffend eine freie Person, vor.

Rev. 4—12 ist zu übersetzen: ‚(Dies sind) die Zeugen (l. *[ši]-bu-ú*), vor welchen *Šalurtum*, die Tochter des *Ikûn-pî-Uraš* die *Šât-Uraš* in Kindschaft genommen hat. Den Nachlass (*EGIR*) der *Šalurtum*, so viel vorhanden ist, wird *Šât-Uraš* erben' (so!).

Rev. 8. *NAM.DUMU.NI ŠÚ.BA.AN.TI* ist die gewöhnliche sumerische Adoptionsformel, der semitisch *ana mârûtim ilḳi* entspricht. Vgl. z. B. *AR* i, Nr. 72*a*, 11.

Rev. 12 lies *e-ri-id-di* ‚sie wird erben', vgl. oben Anmerk. zu Nr. 33, 11. — Was daher G. in der Einleitung S. 7 und in der Anmerkung zur vorliegenden Urkunde über den angeblichen Wert *SA* des Zeichens *DI* in dieser Zeit ausführt, ist gegenstandslos.

Nr. 44. Die Umschrift von Rev. 1—4 ist sehr problematisch.

Nr. 45. Die Urkunde ist deshalb interessant, weil sie neben *VS* vii 92[1] das einzige Beispiel für Tiermiete ist. Der jährliche Mietzins stimmt ganz mit dem Tarif des § 243 des Kodex Ḫam. überein. — Wenn die Autographie und Umschrift Rev. 2—5 richtig ist, so kann die Übersetzung nur lauten: ‚An Stelle des *Ubar-Šamaš*, des Wahrsagers, wird *X*[2] sein Haupt halten.'[3] — Bürgschaft bei Miete kommt noch an drei Stellen bei Personenmiete vor,[4] doch überall

[1] Vgl. Kohler-Ungnad, *Das Gesetz Ḫammurabis* iii, Nr. 534.

[2] Gautier: *Ša-u-ru* (?!).

[3] D. h für den Mieter bürgen.

[4] Vgl. Kohler-Ungnad iii, Nr. 539, 551; 567.

wird für den Eintritt des Mietlings gebürgt. — Zur Redensart *ḳaḳḳadam kâlu* ‚das Haupt jemandes halten, bürgen' vgl. *mukîl ḳaḳḳadišu* ‚Bürge' (Meissner, *Beiträge zum altbab. Privatrecht,* Nr. 61), ferner Nr. 51, Rev. 2—3 bei Gautier.

Nr. 49. Obv. 1 *i-ni-it. inîtum* wahrscheinlich ‚Rate, Teilzahlung', vgl. Ungnad, *Untersuchungen zu den . . . Urkunden aus Dilbat,* S. 57.

Nr. 50. Obv. 1 lies: *1 i-ni-it 180 + 30 še'um* ‚1 Rate à Konto der 210 *ḲA* Getreide'.

Nr. 51. Obv. 2 lies: *ṣiptam kênam uṣâp* (*MAŠ.GI.NA DAḪ.ḪE.DAM*).

Linker Rand 2: *kaspam ù MAŠ.BI.*

Rev. 2—3: *ga-ga-zu* *[il]Nin-ib ú-ka-al* ‚sein[1] Haupt wird *Ninib* tragen', d. h. der Ninibtempel bürgt für den Schuldner. Vgl. Anmerkung zu Nr. 45.

Rev. 4 lies *Šar-rum.*

Nr. 52. Obv. 1 lies: *1 [bît] ru-uk-bu-um* ‚eine Scheune' (nicht ‚Wagen').

Obv. 3 lies: *LUGAL = bêl* ‚Besitzer'. — Linker Rand 2 ergänze: [*KA.SAR*].

Nr. 55. Obv. 2: *kasap 1 i-ni-tim* (?) ‚das Geld einer Ratenzahlung'.

Rev. 1—2: *KI.LAM* (?) *AL.GUB.A*[2] — *1 i-ni-tam i-na-*[*di-in*] ‚wird er nach dem laufenden Kurse eine Ratenzahlung geben'.

Nr. 57. Obv. 2 lies: *ina ḳât* ‚aus der Hand des . . .'.

Nr. 58. Obv. 6 lies wohl: *Varad-[il]NIN.ŠAḪ* (*Ilabrat*).

Nr. 65. Rev. 6 lies: [*M*]*i-šá-rum-ḫa-ṣi-ir*; vgl. den Namen *Mîšarum-bani* in Rankes *Personal Names* s. v.

Nr. 67. Obv. 6 *zuḫârum* ‚Agent, Prokurist', vgl. meine *AR* ii, Nr. 39, 2 (auch ibid. S. 58).

Obv. 8. *la-a tu-ša-da-a.* G. übersetzt wohl richtig, dem Zusammenhang nach ‚tu ne permettras pas', doch leuchtet die Ablei-

[1] Scil. des Schuldners.

[2] = *maḫiru illaku.* Vgl. Brünnow, Nr. 4871.

tung von *adû* ‚tenir' (?) keineswegs ein. Eher könnte man *naṭû* III[1] ‚Geneigtheit zeigen, erlauben' heranziehen.

Rev. 1. *ma-na-ḫa-ti-šu li-ri-iš* ‚seine Auslagen möge er verlangen'. Der Zusammenhang mit dem ganzen Briefe bleibt allerdings dunkel. GAUTIER führt nun alle Belegstellen für *mânaḫtum*, von denen die meisten von mir bereits herangezogen wurden,[1] an, indem er aus ihnen den Schluß zu ziehen sucht, daß *mânaḫtum* — gegen meine von ihm erwähnte Aufstellung — überall irgend ein kleines Gebäude bedeuten kann. ‚*Bîtu* designe une propriété urbaine, maison et dépendance, et de même que le champ et le verger, la maison pouvait avoir son *manaḫtu*, que je considère comme une construction légère, faite de claies de roseaux et de nattes; c'était le logement des colons, la remise pour les instruments agricoles.'

Ich halte meine Erklärung[2] von *mânaḫtum* ‚Kosten, Auslagen' an allen Stellen in den Rechtsurkunden aufrecht. Ich habe aber auch schon *AR* I, S. 154 festgestellt, daß es auch ein zweites *manâḫtum* √נוח ‚Ruheort, Niederlassung' gibt, das nur an den ersten zwei von G. herangezogenen Stellen paßt.

Die Publikation GAUTIERS ist als Vermehrung des Quellenmaterials gewiß mit Dank zu begrüssen. Die Texte sind sorgfältig autographiert; weniger befriedigend ist die Bearbeitung, besonders was die juristische Erfassung des Inhaltes betrifft. Eine Vertiefung in andere ihm vorliegende Bearbeitungen juristischer Texte aus derselben Zeit hätte ihn vor manchem Mißgriff bewahrt.

6. März 1910. M. SCHORR.

---

[1] Vgl. *AR* I, S. 152, ferner *Bulletin de l'Academie de Cracovie* 1907, S. 102—103.

[2] Sie wurde auch von UNGNAD in seiner Übersetzung l. c. an allen Stellen akzeptiert.

Kleine Mitteilungen.

Vertia; eine Bezeichnung der Jainas. — Oben 16, 208, Anm. 1 habe ich beiläufig erwähnt, daß bei DELLA VALLE eine indische Sekte namens Vertia vorkommt, und daß EDWARD GREY in seiner Ausgabe der alten englischen Übersetzung von DELLA VALLES *Reisen in Indien,* London 1892, S. 104, diese Vertias mit den Vaiṣṇavas identifiziert hat. Gründe für diese Identifikation hat GREY nicht angegeben. Ich habe dagegen behauptet, daß unter den Vertias ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehen sind, da DELLA VALLE als Haupteigentümlichkeit der Vertias hervorhebt, daß sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheren.[1] Ich habe jedoch unterlassen zu bemerken, daß sich die Bezeichnung Vertia (oder Vertea, Vartia, Vartea) auch sonst findet; ich hätte mich auch über die Herkunft des Namens Vertia äußern sollen. Beides will ich hier nachholen. Die Zeugnisse, die ich für das Vorkommen des jetzt fast verschollenen Ausdrucks Vertia beizubringen vermag, stammen sämtlich aus dem ausgehenden 16. und aus dem 17. Jahrhundert. Der älteste Zeuge, den ich kenne, ist der Jesuitenmissionar E. PINHEIRO (PINNERUS), einer von den drei Missionaren, die im Jahre 1594 von Goa aus an den Hof des Kaisers Akbar nach Lahor gesandt wurden. PINHEIRO ist vielleicht der erste Europäer, der genauere Nach-

[1] Von einem Tempel in der Nähe von Cambaia sagt DELLA VALLE (II, 560 ed. GANCIA): È questo tempio di quella schiatta d' Indiani que si radon la testa (così inusitata agli altri, che anzi portano quasi tutti capelli lunghi come le donne), e si chiamano questi tali Vertià.

richten über die Jainas gegeben hat.[1] Er bezeichnet sie in einem Briefe, der aus Cambaia datiert und nur in einem Auszuge erhalten ist, mit dem Namen Verteas (Nom. plur.; Degunt Verteas, religiosorum instar simul in congregatione, et cum eorum aedes ingrederer, erant numero fere quinquaginta. Cf. Jo. BAPT. PERUSCHI, *Historica relatio de potentissimi regis Mogor vita, moribus*, etc., Moguntiae 1598, fol. 21). In einem zweiten Briefe, datiert Lahor den 3. September 1595, gebraucht PINHEIRO den Plural Vertei. Vom Kaiser Akbar sagt er: 'Sequitur sectam Verteorum, qui more Religiosorum una vivunt in uno caetu, et crebras poenitentias agunt'; und dann weiter: 'Arbitrantur Vertei isti mundum ab omni aeternitate fuisse' (PERUSCHI, l. c., fol. 28). Ungefähr aus derselben Zeit wie die Nachrichten PINHEIROS stammt eine Notiz über die Vertias bei dem Padre FERNÃO GUERREIRO,[2] *Relação Annal das cousas da India dos annos 1606 e 1607*, liv. 3, cap. 12; mitgeteilt bei JOÃO DE BARROS, *Asia*, Dec. IV (Madrid 1615) S. 226 am unteren Rande des Blattes. Nach dieser Notiz gibt es vier Kasten in Cambaia: die Bramenes, Baneanes, Catheris und die Vices. Dann heißt es weiter: 'Tẽ tambem certo modo de religiosos que chamão Vertiàs, contrarios da seita dos Bramenes, os quaes andão cubertos com hũ panno branco, e não o podem lavar, nem tirar, sem primeiro se fazer em pedaços, sobre elle se assentão, ou no chão: vivem de esmola, e não podẽ guardar cousa algũa de hum dia para o outro.[3] O que com mais

[1] Vgl. oben Bd. 16, 34, n. 1. PINHEIROS Nachrichten über die Jainas sind ganz oder teilweise wiedergegeben worden von SAMUEL PURCHAS V ('Purchas his Pilgrimage'), London 1626, p 541, von O. DAPPER, *Asia* S. 22, vgl. 248 (ohne Quellenangabe), von HUGH MURRAY, *Historical account of discoveries and travels in Asia* II, 94, von E. D. MACLAGAN, ‚The Jesuit Missions to the Emperor Akbar' (*Journ. of the As. Soc. of Bengal* 65, I; 1896), p. 70.

[2] M. MÜLLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien*, S. 32. E. D. MACLAGAN, l. c., p. 45 (‚These Relations are 'tirada das cartas dos mesmos padres' and they are first rate authorities'). Auf GUERREIROS Bericht beruht der Bericht über die 'sacerdotes llamados Vertias' bei MANUEL DE FARIA Y SOUSA, *Asia Portuguesa* I, 4, 5, 1 (Lisboa 1703, p. 298).

[3] 'Como los hijos de Israel en el desierto', fügt M. DE FARIA Y SOUSA hinzu. Vgl *Exodus* 16, 19 ff.

cuidado procurão para sua salvação, he não matar cousa viva, e assi não consentẽ fazerense tanques, porque podem nelles morrer os peixes; e não accendẽ de noute candea por não morrer nella algũ bicho. Trazem todos nos mãos hũas vasouras compridas, para irem varredo o chão per onde passão, por não acertarem de pisar, ou matar com os pès algum bicho.' Den Hinweis auf dieses Zitat entnehme ich dem *Vocabulario Portuguez* von RAPHAEL BLUTEAU s. v. Vertîas. Der Auszug aus der mir nicht zugänglichen Briefsammlung des AMADOR REBELLO, den BLUTEAU s. v. Verteas gibt,[1] geht, wenn ich nicht irre, auf PINHEIRO zurück.

HENRY LORD, englischer Prediger in Sūrat von etwa 1624 bis 1629, unterscheidet im 10. Kapitel seiner Schrift *A Discovery of the Banian Religion* (1630) zwei Arten von Brahmanen: first, the more common Bramanes, of which there are a great number in India; or the more speciall, of which there be fewer; and these be called by the Banians, Verteas, by the Moores, Sevrahs.[2]

Der unbeschuhte Karmelit PHILIPPUS A SS. TRINITATE schreibt in seinem *Itinerarium Orientale* VI, 5 (Lugduni 1649, p. 268): 'Sunt et alii religiosi dicti Verteas simul conuiuentes, vestibus albis induti, capite nudo, barba euulsa, valde pauperes, a mulieribus separati, qui calidam aquam bibunt, et incedentes scopant vicos, ne minima conterant animalia.'

Ausführlich spricht von den Vartias, d. h. den Jainas, JEAN THEVENOT in seiner *Reisebeschreibung* III, 1, Kap. 36, am Schluß. Das Kapitel führt die Überschrift: 'De la Province de Lahors et des Vartias.' Eine kurze Erwähnung der Vartias auch im 13. und 47. Kapitel (THEVENOT, *Voyages* III, p. 72. 182—185. 246—247. Paris 1689).

---

[1] BLUTEAU zitiert: 'Amador Rebello, nas Cartas, que colligio', p. 54. Über Rebello vgl. DE BACKER, *Bibliothèque* II, 510.

[2] CHURCHILLS *Collection of Voyages and Travels* VI (London 1752), p. 335. Der Originaldruck der 'Discovery' ist mir nicht zugänglich. Statt des Namens 'Sevrahs' hat die französische Übersetzung, Paris 1667: 'Scurahs'; ebenso auch O. DAPPER (nach H. LORD; aber ohne Quellenangabe), *Asia*, S. 261. Über den Ausdruck 'Sevrah' spreche ich am Schluß dieses Artikels.

Die anonyme Schrift *Breve Relação das escrituras dos Gentios da India oriental, e dos seus costumes*[1] handelt im 36. Kapitel (Argumento em que se trata de huma Secta chamada Zainá[2] que ha 1200 annos se introduzio nesta gentilidade, e foi sua origem no Reino de Cambaia) von der Jainasekte. Hier heißt es auf S. 37, daß die Geistlichen oder Priester dieser Sekte Varteas genannt werden. Os ministros se chamão Varteás, e não são casados. Esta Seita he a que seguem os Banianes de Dio.

Dies sind die Zeugnisse, die mir jetzt zur Hand sind.[3] Es ergibt sich, daß die Jainas im 16. und 17. Jahrhundert, namentlich in Cambaia (Cambay) und Sūrat, d. h. also im Bereich der Gujarātīsprache, Vertias (Vartias usw.) hießen, daß sie mit diesem Namen den Missionaren und Reisenden gegenüber bezeichnet wurden. Insonderheit hießen so die Geistlichen oder die Mönche, d. h. also die Yatis (Gegensatz Śrāvakas, die Laien). Was die Etymologie von Vertia betrifft, so hat MACLAGAN mit dem bei PINHEIRO vorliegenden Vertea zweifelnd Birtia verglichen.[4] Mit diesem Birtia meint er offenbar Hind. *birtiyā*, das nach ELLIOT, *Memoirs* ed. BEAMES II, 26

[1] Über diese Schrift vgl. oben 23, 222. CASARTELLI meint, die Schrift gehöre dem Anfang des 17. Jahrhunderts an und sei mithin älter als A. ROGERS wohlbekannte *Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum* (siehe *Anthropos* I, 864 ff.). Indessen im 59. Kapitel der Schrift wird Sevagy genannt; zugleich wird auf ein bestimmtes historisches Ereignis angespielt, das, nach einer gütigen Mitteilung des Herrn WILLIAM IRVINE, ins Jahr 1655 fällt (vgl. JAMES GRANT-DUFF, *History of the Mahrattas* I, 147. London 1826). Danach dürfte die Breve Relação der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts angehören.

[2] Man beachte, daß hier, vielleicht zum ersten Male in einer europäischen Schrift, die Jainasekte mit dem uns geläufigen Namen belegt wird. Ich will hier bemerken, daß die Jainas in der Literatur, mit der wir uns hier beschäftigen, öfters ohne eine bestimmte Bezeichnung erwähnt werden. So beginnt VINCENZO MARIA DI S. CATERINA DA SIENA, *Viaggio* III, 11, seine Schilderung der Jainasekte mit den Worten: ‚Li Guzeratti hanno vn' altra particolar forma di Religiosi Claustrali, li quale viuono con dependenza da Capi . . . .'

[3] Sekundäre Quellen berücksichtige ich nicht. Vgl. sonst z. B CHRISTOPH ARNOLDS *Auserlesene Zugaben* zu ROGERS *Offner Thür*, Nürnberg 1663, S. 830.

[4] *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal* I, p. 65, n 3. Übrigens hat MACLAGAN richtig die Verteas mit den Jainas identifiziert

'a tenant who holds his land upon a fixed annual assessment which cannot be altered' etc. bedeutet und zu Hind. *birt*, Sanskr. *vṛtti* gehört (Elliot ii, 25; Beames, *Comparative Grammar* i, 166). Es ist jedoch kaum glaublich, daß Vertia mit diesem *birtiyā* zusammenhängt. Ich ziehe Vertia zu Hind. *barat*, *bart*, Sanskr. *vrata* (Beames i, 352) und halte es für ein neuindisches Äquivalent von Skr. *vratin*. Man vergleiche Hind. *bartī*[1] ascetic, devotee, und vor allem Gujarātī *varti* 'Shráwak saint' (nach Shápurji Edaljí, *A Dictionary Gujarātī and English*, Bombay 1868). Die der Form Vertia zugrundeliegende Form *vartiyā* möchte ich als die 'Langform' von *varti* ansehen, die neben *varti* steht, wie z. B. *muniyā* neben *muni* (Hoernle, *Comparative Grammar*, §§ 199. 356. 379). Jedenfalls wird Della Valles Vertià ebenso beurteilt werden müssen, wie *rupià* bei Della Valle ii, 518 ed. Gancia oder *vanià* i, 486. ii, 542 (altri sensali o mercanti, quali son quelli che noi chiamiamo *baniani*, ma da loro in lor lingua più correttamente detti *vanià*).

Daß sich ein Ausdruck wie Vertia, Skr. *vratin*, sehr gut zur Bezeichnung der Jaina-Mönche eignet, braucht kaum erörtert zu werden. Auf *bratīndra*, *bratīśa* Inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa ed. Rice (1889), No. 42. 46 und sonst verweist mich Prof. Jacobi. Ich selbst verweise auf meine Ausführungen oben 16, 38 ff. über zwei im Halāyudhakośa interpolierte Strophen. In der ersten Strophe (ii, 189 Aufrecht) erscheint *vratin* als Synonym von *yati* usw.; die zweite Strophe lautet:

munis tapodhano hi syād virato[2] *'kiṃcano vratī* |
anagāraḥ pravrajitaḥ śvetavāsās tu saṃyataḥ ||

Ich gestatte mir noch einige Worte über den Ausdruck, mit dem, nach Henry Lord, die Jainas von den 'Mohren' bezeichnet

[1] Nach Platts und Fallon. Bei der Feststellung der neuindischen Wortformen ist mir Prof. Hultzsch behilflich gewesen. Daß Vertia zu Skr. *vrata* gehören müsse, ist auch die Ansicht von Dr. Grierson, die er mir brieflich mitgeteilt hat.

[2] Zu *virata* vgl. jetzt Tattvārthādhigama Sūtra ix, 47 (Jacobi, *ZDMG* 60, 541).

werden: Sevrah. Es entspricht Hind. सेवड़ा *sewṛā* 'a faqīr of the Jain sect; a conjuror' (nach PLATTS und FALLON): vgl. *Sewrā* 'a kind of faḳīr among Hindūs' bei G. TEMPLE, *Glossary of Indian Terms.* Die Herkunft des Wortes ist mir nicht bekannt. A. BARTH, *The Religions of India,* p. 214 n. (vgl. 152 n.) hält einen Zusammenhang mit *śrāvaka* für möglich. H. BEVERIDGE schreibt in seiner Übersetzung des *Akbarnāma* I, 147 n.: 'I do not know its origin, unless it be a corruption of Śvetāmbara'. ABŪL FAZL sagt nämlich im *Āīn-i-Akbarī* III, 210 (nach JARRETTS Übersetzung), daß die Gelehrten der Śvetāmbaras auch Sewṛā genannt werden. Übrigens kommt das von H. LORD überlieferte Sevrah, in den verschiedensten Schreibungen, nicht selten vor. Zunächst in persischen Werken. Auf *Akbarnāma* I, 147 (Sīūrhā) und *Āīn-i-Akbarī* III, 210, wo die Bemerkungen von BEVERIDGE und JARRETT zu beachten sind, habe ich bereits verwiesen. Auf das Dabistān verweist BARTH, *Religions* 213 n., der auch die Schreibungen Savara und Śrīvara anführt. Siehe auch MILES, *Transactions of the Royal Asiatic Society* III, 335 ff. (The Séwŕás, also called JATÍS). Ferner gehören hierher wohl die Seures bei TIEFFENTALLER, *Beschreibung von Hindustan* (französische Ausgabe) I, 398. ANQUETIL DUPERRON, der, wie H. LORD, längere Zeit in Sūrat lebte, nennt die Jainas immer Sciouras; so in seiner Reisebeschreibung (*Discours préliminaire* zum Zendavesta I), S. 365. 368. 540, in seiner *Législation Orientale,* Amsterdam 1778, S. 138 und in der Übersetzung der *Upaniṣads (Oupnek'hat)* II, 551. Ich habe schon in meiner Schrift *Die indischen Wörterbücher,* Straßburg 1897, S. 28. ANQUETILS Sciouras mit den Jainas identifiziert und dort auch auf den Katalog der Pariser Sanskrithandschriften von HAMILTON und LANGLÈS, S. 95, verwiesen (wo die Schreibung Choura). COLEBROOKE schreibt: In Hindustan the Jainas are usually called Syauras; but distinguish themselves into Śrávacas and Yatis (*As. Researches* IX, 291 = *Misc. Essays* II, 195, sec. ed. II, 175). Nach W. CROOKE gibt es im nordwestlichen Indien zwei Arten von Yatis:[1] die eigent-

[1] Vgl. Sherring bei A. BARTH, *Religions of India,* p. 213.

lichen Yatis, die Priester, die weißgekleidet sind, und dann 'les Sewaras qui portent des vêtements de couleur ocre. Ces derniers, d'habitudes nomades, ont la réputation de pratiquer la magie et la sorcellerie'. Ich entnehme diese Notiz dem vortrefflichen *Essai de Bibliographie Jaina* par A. Guerinot, Paris 1906, p. 437. Zwei Namen möchte ich noch mit dem Namen Sevrah in Verbindung bringen: Ceurawaeh,[1] Name der Jainasekte bei Van Twist (s. oben 23, 221; näheres z. B. im Anhang zu Rogers *Offner Thür*, S. 835 ff.) und Shürevüres, Name einer Klasse von religiösen Bettlern, bei W. Ward, *A view of the history etc. of the Hindoos* III (London 1822), p. 407. Nach Wards Beschreibung sind diese Shürevüres sicher Jainas: 'the carry besoms with them to sweep the road, lest they should tread on an insect.'

Der vorhin genannte Pater Joseph Tieffentaller gebraucht an einer Stelle (I, 135), die Beveridge, *Akbarnāma* I, 148 n., zitiert, den Ausdruck Saraug[2] für Jainas. Nach Beveridge 'Saraug is probably a mistake for Scioura'. Aber Saraug ist durchaus richtig. Man vergleiche nur Tieffentaller I, 398. 436. 437, wo die Jainas Seraugiens oder Saraugues genannt werden. Tieffentallers Saraugues sind identisch mit den Sarāogis, einer Kaufmannskaste, die sich zum Jinismus bekennt und dort besonders zahlreich ist, wo Tieffentalller den größten Teil seines Lebens zubrachte: in den nordwestlichen Provinzen Indiens, in Oudh und in Zentralindien. Literatur über die Sarāogis gibt Guérinot (*Index*, S. 564 unter Sarāogis). Vgl. sonst etwa Elliot, *Memoirs* I, 289. 291. 330; *Indian Antiquary* 1907, 268. Damit es nicht auffällig erscheine, wenn Tieffentaller den Ausdruck 'Saraugues' statt 'Jainas' gebraucht, will ich nur anführen, was Nevill, *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh* über die Jainas im Distrikt Agra bemerkt. 'Die Jainas sind', heißt es hier, 'im ganzen Distrikt verbreitet ..... Sie gehören im allgemeinen zur Kaste der Banyās. Man bezeichnet

[1] Bluteau im *Vocabulario Portuguez* s. v. Baneane schreibt: Ceuravath.

[2] Ce sont probablement les Parses (Bernouilli).

sie gewöhnlich mit dem Namen Sarāogis' (GUÉRINOT, *Essai*, p. 459).

Halle a. d. S. TH. ZACHARIAE.

Ein Gottesurteil. — EMILIAN LILEK behandelt in seinem Aufsatz *Gottesurteile und Eidhelfer in Bosnien und der Hercegovina*[1] die in diesen Ländern üblichen Gottesurteile, wie z. B. das Stahlheben, die Blutprobe, die Wasserprobe. Zu den Blutproben gehört u. a. das bekannte iudicium feretri, das 'Bahrgericht', und eine ganz eigentümliche Blutprobe, die LILEK unter der Überschrift 'Des Vaters Bein saugt des Kindes Blut auf' verzeichnet. Über dieses Ordal weiß LILEK nichts weiter mitzuteilen als eine Erzählung, die ihm Hadžić Effendi, Softa an der Scheriatsrichterschule in Sarajevo, aufgeschrieben hat. Die Erzählung lautet: 'Nach dem Tode eines Königs wurde ihm ein Kind geboren. Es war zweifelhaft, ob dies sein rechtmäßiges Kind sei oder nicht. Der Mostarer Scheih Jujo, in dieser Angelegenheit um Auskunft gefragt, bedeutete die Frager, man möge ein Bein aus dem Grabe des Königs nehmen, dem Kinde am Leibe einen Schnitt machen und des Kindes Blut auf des Vaters Bein träufeln. Wenn das Bein das Blut aufsaugen würde, so sei das Kind rechtmäßig, wenn nicht, so stamme es von einem andern. Und wahrhaftig, bei diesem Versuche sog des Vaters Bein das Kindesblut auf, was bei einem andern fremden Beine nicht der Fall war.' (Scheih Jujo war geboren in Mostar 1061 nach der Hedschra und starb 1119.)

KRAUSS (*Globus* 62, 269) bemerkt zu dieser Erzählung, daß sie keineswegs slawischen Ursprungs sei. Nähere Angaben macht er nicht. Vielleicht ist die Erzählung jüdischen Ursprungs. Wenigstens kenne ich nur eine jüdische Parallele zu der von Hadžić Effendi

[1] In den *Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* II (1894), Abteilung für Volkskunde, S. 467—472. Auch separat (Wien 1894, 6 Seiten). Der Aufsatz war schon früher im *Glasnik* (Bd. IV, Heft 2, Sarajevo 1892) erschienen; man vergleiche das ausführliche Referat von FRIEDRICH S. KRAUSS im *Globus*, 62, 267—269 (Ordalien in Bosnien und dem Herzogtum).

mitgeteilten Erzählung. Unter den 'Gleichnissen des Königs Salomo', die A. Jellinek, *Bet-ha-Midrasch* iv, 145 ff. veröffentlicht hat, steht an erster Stelle die folgende Erzählung.[1] 'In den Tagen des Königs David lebte ein reicher Mann, der nur einen einzigen Sohn besaß. Der Mann kaufte viele Waren und gab sie seinem Sohne. Der Sohn bestieg ein Schiff, ging nach Afrika und blieb daselbst viele Jahre. Innerhalb dieser Jahre starb sein Vater und hinterließ sein Besitztum einem Knechte, der bisher der Verwalter seines Schatzes gewesen war..... Nach einiger Zeit kehrte jener Jüngling von den Küstenstädten des Meeres nach Hause zurück und fand, daß sein Vater gestorben war. Als er aber das väterliche Haus betreten wollte, da wehrte ihm der Knecht den Eintritt.[2] Es erhob sich ein großer Streit, und der Jüngling verklagte den Knecht, der der wahre Sohn des Alten zu sein behauptete, beim König. Weder der Jüngling noch der Knecht vermochten Zeugen beizubringen, und so wurde der Streit vom König zugunsten des Knechtes entschieden. Da schlug sich König Salomo ins Mittel, und David legte die Sache in die Hand seines Sohnes Salomo, damit er entscheide.[3] Salomo befahl dem Knecht, einen Arm des Vaters aus dessen Grabe herbeizuholen. Der Knecht ging, schnitt einen Arm des Alten ab und brachte ihn. Darauf der König Salomo: 'Lasset euch beide zur Ader, und ein jeder fange sein Blut in seinem Gefäße auf.' Der König wandte

---

[1] Den Hinweis auf die in Jellineks *Bet-ha-Midrasch* vorliegende Erzählung verdanke ich Herrn Prof. A. Wünsche in Dresden. Die obige Analyse der Erzählung gründet sich auf die Übersetzung, die Wünsche in seinem Buche *Aus Israels Lehrhallen; kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments,* ii (Leipzig 1908), S. 13 f. geliefert hat.

[2] Wenn sich der Knecht für den wahren Sohn des Alten ausgibt und dem Sohne den Eintritt ins väterliche Haus wehrt: so erinnert diese Situation an ähnliche Situationen in den 'Doppelgängergeschichten', bei denen sichs, genau wie in der oben analysierten Erzählung, um die Entlarvung eines Betrügers handelt. Einige von diesen Doppelgängergeschichten habe ich besprochen in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 16, 138 ff Siehe auch H. Oertel, *Journal of the American Oriental Society* 26, 186. 312.

[3] Vgl dazu V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages Arabes* viii, p. 99 (David corrigé par Salomon).

sich an den Knecht und sprach: 'Tauche den Knochen in dein Blut!' Er tauchte ihn ein, aber er veränderte seine Farbe nicht. Dann sprach der König zu dem Sohne des Alten: 'Tauche auch du den Knochen in dein Blut!' Der veränderte sofort seine Farbe, und der König zeigte ihn dem ganzen Volke. 'Sehet', sprach er zu ihnen, 'dieses Blut ist von diesem Knochen hervorgegangen!' Ganz Israel geriet in Verwunderung.'

JELLINEK, *Bet-ha-Midrasch* IV, S. XIV, bemerkt, daß die in dieser Erzählung vorliegende Feststellung der Blutsverwandtschaft auch im *Buch der Frommen (Sefer Chasidim)* referiert werde,[1] und zwar vom Gaon Saadja ben Josef (892—942 n. Chr.). Ich füge hinzu, daß die Erzählung aus dem *Sefer Chasidim* in das jüdisch-deutsche Volksbuch *Simchath hannefesch,* 'Seelenfreude', übergegangen ist (Sulzbacher Ausgabe von 1797, Blatt 11[a]). Auch hier tritt der Gaon Saadja als der scharfsinnige Richter auf. Auf die Darstellung in dem Buche *Simchath hannefesch* gründet sich die Bearbeitung des Gleichnisses, die ABRAHAM M. TENDLAU unter der Überschrift: 'Das ist ein Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleische' geliefert hat *(Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit,* Stuttgart 1842, Nr. XXXII).

In der Erzählungsliteratur begegnen wir noch anderen Mitteln, die zur Feststellung der Blutsverwandtschaft angewendet werden. Da ist zunächst die berühmte, im Mittelalter weitverbreitete, fast in jeder Predigt- oder Exempelsammlung vorkommende Erzählung[2] zu erwähnen, worin mehrere um eine Erbschaft streitende Söhne aufgefordert werden, nach dem Leichnam des Vaters zu schießen. Derjenige unter den Söhnen, der sich nicht entschließen kann,

[1] *Sefer Chasidim* Nr. 232 (nach einer Mitteilung von Prof. WÜNSCHE). Das Buch ist mir nicht zugänglich.

[2] Vgl. die reichen Literaturangaben in R. KÖHLERS *Kleineren Schriften* II, 562 f. oder bei ALBERT WESSELSKI, *Mönchslatein*, Leipzig 1909, S 200 f. In seiner Übersetzung der *Gesta Romanorum* (II, 260 in dem Neudruck von 1905) bezeichnet GRÄSSE die Erzählung als 'eine Verarbeitung der bekannten Geschichte von Salomos Urteil'. In der Tat führt die Erzählung als französisches Fabliau den Titel '*Le jugement de Salomon*'.

einen Pfeil auf den Vater zu richten, wird für den echten Sohn und rechtmäßigen Erben erklärt. Es entspricht die talmudische Erzählung[1] von den zehn Söhnen, von denen nur einer, der echte, erbberechtigt sein soll. R. Banaa gab den Söhnen folgenden Bescheid: 'Gehet und schlaget so lange auf das Grab eures Vaters, bis er aufsteht und euch angibt, welchem von euch er das Erbe hinterlassen hat.' Und sie gingen alle dahin; nur der eine, der der wirkliche Sohn war, ging nicht mit. Da sprach R. Banaa: 'Diesem gehören alle Güter.' — Hierher gehört auch die Erzählung von dem Streit des wahren und des falschen Mḥammed um das väterliche Erbe bei ALOIS MUSIL, *Arabia petraea* III (Wien 1908), S. 350 f., eine Erzählung, die ich vorläufig nur aus dieser Quelle kenne. Die beiden Mḥammeds brachten ihre Klage vor den berühmten Richter ez-Zijâdi. Der wußte nicht, wem er Recht geben sollte. Da übernahm es seine junge Frau, die Sache zu entscheiden. Sie legte ihren Schmuck an und ging, als sich alles niedergelegt hatte und in der Männerabteilung nur die beiden Brüder geblieben waren, einige Male an ihnen vorüber. Da erhob sich der gefundene (unechte) Mḥammed und wollte sich mit ihr unterhalten. Sie wies ihn jedoch zurück mit dem Bemerken, mit ihm sei keine angenehme Unterhaltung möglich, da er sich um sein Recht kümmern müsse. Er erwiderte: 'Die Unterhaltung mit dir in dieser Nacht läßt mich auf mein Recht verzichten'. Dies hörte auch der wahre Sohn und sagte: 'Ich würde mich schämen, mein Recht um einen Liebeshandel herzugeben.' Darauf erklärte ez-Zijâdi diesen Sohn für den rechtmäßigen Erben, den anderen aber, der so leicht auf sein Recht zu verzichten bereit war, für einen Bastard.[2]

[1] *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen* übersetzt von A. WÜNSCHE II, 2, 164 f. Vgl. auch *Revue des études Juives* 33, 233 f.

[2] Hierher gehört wohl auch, was wir im Anfang der Geschichte zweier Brüder lesen (L. REINISCH, *Die Somali-Sprache* I, 260 = D. H. MÜLLER, *Die Mehri- und Soqotri-Sprache* I, 70). Es handelt sich hier um die Unterscheidung zweier Brüder, von denen der eine von einer abessinischen Sklavin, der andere von einer Araberin geboren worden ist. Die Araberin richtet an ein altes Weib die Frage:

Doch wir kehren noch einmal zu jener 'Blutprobe' zurück, die Lilek, augenscheinlich nur auf die von Hadžić Effendi mitgeteilte Erzählung gestützt, unter den Gottesurteilen aufführt. Wäre es möglich, daß ein alter Volksbrauch in dieser Erzählung wiedergespiegelt ist? Ich möchte darauf hinweisen, daß von einer Prozedur, die jener 'Blutprobe' sehr ähnlich ist, aus Tonkin berichtet wird. Die Prozedur dient hier zur Feststellung der außerehelichen Vaterschaft. Der französische Missionar La Bissachère schreibt in seinem Buche:[1] *Gegenwärtiger Zustand von Tunkin, Cochinchina und der Königreiche Camboja, Laos und Lac-tho*, S. 217, folgendes:

'Kommt ein Mädchen oder eine Witwe mit einem Kinde nieder, welches sie einem Manne zuschreibt, der es nicht anerkennen will, und wenn er behauptet, daß er keinen verbotenen Umgang mit ihr gehabt, oder daß sie solchen mit anderen Männern gehabt habe, so zieht man einige Tropfen Blutes aus dem Körper des Kindes und des vorgeblichen Vaters, und wenn diese Blutstropfen, zusammengebracht sich mit einander vermischen und schnell zusammenfließen, so hält man diese schnelle Vereinigung und Ähnlichkeit für einen Beweis, daß der Angegebene der Vater sey.'

Die Kenntnis dieses tonkinesischen Brauches verdanke ich A. H. Post,[2] und das von ihm zitierte Zeugnis des französischen Missionars ist auch das einzige, das ich kenne. Es sei noch bemerkt, daß Post den Brauch nicht zu den eigentlichen Gottesurteilen rechnet. Nach Post gehört der tonkinesische Brauch zu den 'magischen Prozeduren', durch die man die Wahrheit an den Tag

'Wie soll ich den Sohn, den ich geboren habe, erkennen?' Darauf die Alte: 'Lege dich nackt vor das Haus, und wenn die zwei Knaben kommen, so ist derjenige, der dich zudeckt, dein Sohn.'

[1] Übersetzt von E. A. W. v. Zimmermann in der *Bibliothek der neuesten und wichtigsten Reisebeschreibungen* (Bd. 47, Weimar 1813). Der auf dem Titelblatt nicht genannte Herausgeber des französischen Originals ist Baron de Montyon.

[2] Post, *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*, Oldenburg 1884, S 436; *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* II (1895), S. 456, Anm. Man vergleiche auch Posts Aufsatz *Über Gottesurteil und Eid*, im *Ausland* 64, 85—89, 101—106, namentlich S. 87 f.

bringen zu können glaubt, zu den magischen Prozeduren, die sich unter der Einwirkung animistischer Anschauungen bei den verschiedensten Völkern der Erde in großer Anzahl entwickelt haben. Hierher zieht POST z. B. auch die weitverbreitete Prozedur zur Entdeckung des Mörders eines Erschlagenen, die 'Totenbefragung' oder das 'Bahrgericht', d. h. also die erste unter den 'Blutproben', die LILEK, a. a. O., S. 469, aufgeführt hat.

Halle a. d. S. TH. ZACHARIAE.

אחה. — In der Festschrift zum Centennarium ABRAHAM GEIGERS (*Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, S. 404) habe ich auf GEIGERS zu wenig beachtete These hingewiesen, daß das Jüdisch-Aramäische sehr viel aramaisiertes Hebräisch aufweist. Vielfach stammen die Hebraismen der Targume von dem einfach beibehaltenen hebräischen Textworte her, vielfach sind sie aber auch halachische Reminiscenzen. Für letztere möchte ich diesmal ein Beispiel vorlegen.

Das gewöhnliche Zeichen der Trauer war das Zerreißen des Oberkleides (קרע, aram. בזע). Der Riß konnte dann wieder geheftet (שלל), später in manchen Fällen auch sorgfältig zusammengenäht werden. Diese letztere Prozedur heißt technisch in der Sprache der Tannaim: אחה (Pi). Außer midraschischen Stellen, an denen es haggadisch zur Auslegung von אח verwendet wird, kommt das Wort nur für vollständiges Verwachsen von Pflanzen jŠvi II 34^a l. Z. jKil I 27^a_{16}. jOrla I $61^a_{53\ 54}$ und für das sorgfältige Vernähen des Trauerrisses vor, wo wir heute etwa vom ‚Kunststopfen' reden würden. Daher erklärt es jMḲ III 83^d_{26}: כארג = RḤan MḲ 22^b העשוי כארג ‚wie Gewebe', so daß der Riß unkenntlich wird כל שאין מקומו ניכר jMḲ III 83^b_7, auch bei Tossaf. MḲ 26^b. Zu belegen ist das Wort folgendermaßen: איחה Ber r 39_2 p 366 Theodor. Tanch. Lech lĕchā 2 (und BUBER zu seinem Tanchuma a. O., n. 12) RÉJ 13, 229. — יאחה jNazir III 52^c_{24} opp ישליל. שאחהו Semach. 9. — מאחה opp קירע MḲ 22^b j III 82^b_{11} 83^d_{22-26}. Semach. 9 (6 und Elia Wilna n. 50)

jNazir III $52^c_{23\ 24}$. Semach. 9 (9) Hg 210_{21}. Midraschstellen oben zu איחה. —

מאחין Snh 7, 2. — מאחו RḤan MḲ 26^b Hg 212_6. — מאחהו Semach. 9 (10). — לאחות Semach. 9 (80). — לאחותו MḲ 26^b Z. 5—7. 34. 35. — לאחותן MḲ 26^a l. Z. Hg 211_{26} (nicht להאחותן El. Wilna zu Semach. 9 n. 90). — נתאחה jŠvi II 34^a l. Z. תתאחה jOrla I 61^a_{53}. — נתאחו Ber r 68, 11. Bem r 13, 2 f. 51^a Romm. (Das. auch אחוים?). Cant. r. 5, 2 f. 30^b_3 Romm. — נתאחין jKil I 27^a_{16}. — מתאחה MḲ 26^b Z. 15. 16. 17. Hg 211_{30}. jOrla I 61^a_{54}. — מתאחין MḲ 26^{ab} Semach 9 (40. 80) Hg 211_{21} jSnh VII 25^a_{68}.jKil I $27^b_{1.\ 2}$. — המתאחין Semach. 9 (80). — מתאחות Ber r 68, 11.

Nom. act. איחוי MḲ 22^b 26^{ab} j III $83^b_{7.\ 8}$ $^d_{26}$ (opp שלל). Hg 210_{25} 211_{26}. Irrig מאחוי Semach. 9 (40). איחוי אלכסנדרי (MḲ 26^b Z. 1. RḤan verbindet die Erklärung des j damit: לאחותן באיחוי אלכסנדרית שהוא מין אריגה) ist eine Erinnerung an das berühmte alexandrinische Kunstgewerbe, das jedenfalls auch im Kunststopfen exzellierte. אסורין באיחוי jMḲ III 83^d_{46-50} RḤan zu MḲ 26^{ab}.

Wenn nun das Targum Pred. 3, 7: ‚Zerreißen hat seine Zeit und Nähen hat seine Zeit‘ so wiedergibt: עידן בחיר למבזע לבושא על שכיבא ועידן בחיר לאחאה בזיעא, so sieht man — auch ohne die ausdrückliche Erwähnung des Toten (שכיבא) — daß es an den Trauerriß und dessen Vernähen denkt und darum nicht das dem Textworte תפר entsprechende aram. חיט, sondern den halachisch-technischen Ausdruck in aramäischer Form לאחאה (die LA der Antwerpener Polyglotte: לאחדאה ist irrige Korrektur; LEVY, *Das Targum zu Koheleth*, 1905) gebraucht. Das im Aramäischen sonst nicht nachweisbare Wort[1] ist also Hebraismus im Aramäischen und nicht wie MANNES, *Einfluß des Aram.* 15 meint, Aramaismus im Mischnischen.

Szeged, 23. v. 1910.

IMMANUEL LÖW.

[1] Syrisch nur die künstliche Bildung ܐܬܐܚܝ, ܐܬܐܚܝܬ frater factus est.

Zur Geschichte des Cariyāpiṭaka.

Von

Jarl Charpentier.

Es ist nicht meine Absicht, hier eine vollständige Geschichte des *Cariyāpiṭaka* zu geben, dazu reichen mir weder Kenntnisse noch Hilfsmittel aus. Aber ich glaube doch, durch die folgende kurze Untersuchung wenigstens einige sichere Resultate gewonnen zu haben; ich würde mich sehr freuen, wenn etwas darin die Zustimmung der Fachgenossen finden könnte. Denn ich glaube, eine Geschichte des Pāli-Kanons und überhaupt der ganzen buddhistischen Literatur kann erst dann in Angriff genommen werden, wenn die Entstehung und Geschichte der einzelnen Werke innerhalb dieser überaus großen Menge von Werken klar sein wird. Und das *Cariyāpiṭaka* ist wohl eines der unbedeutendsten und uninteressantesten der Pāliwerke, hat aber durch seinen Zusammenhang mit der großen *Jātaka*-sammlung eine gewisse Bedeutung, obwohl, wie man unten sehen wird, der jetzige *Cariyāpiṭaka*-Text eher von negativem Wert ist. Also nur als ein bescheidener Beitrag, ein kleines Vorstudium zu einer großen Geschichte des *Jātaka*-Buches, die so erwünscht wäre und die vielleicht ein Forscher einmal aufnehmen wird, sollen diese Blätter angesehen werden. Mögen sie zu diesem großen Ziel mindestens etwas beisteuern können.

Über Abkürzungen und Literatur brauche ich nichts zu sagen. Die ersteren verstehen sich von selbst; die Literatur, die ich benutzen konnte, ist nur die allgemein bekannte.

I. Verhältnis des Cariyāpiṭaka-Textes zum Jātaka-Texte.

1. Dānapāramitā.

CP. I 1 heißt, wie bekannt, *Akatticariyam*; dem entspricht in NK. p. 45, 12 *Akittibrāhmaṇakāle.* In der Jātakasammlung finden wir die Erzählung wieder in Jāt. 480 (F. IV, p. 236 ff.) *Akittijātakam,* in der Jātakamālā unter Nr. VII *Agastyajātakam.*[1]

Die Prosaeinleitung des Jātaka, auf welche es hier allein ankommt, berichtet etwa folgendes: In Benares wurde in einer reichen Brahmanenfamilie ein Sohn geboren, den man *Akitti* nannte. Später wurde auch eine Tochter geboren.[2] Als nun die Eltern gestorben, wurden die Geschwister, die allen Reichtum verachteten, Einsiedler und begaben sich in den Wald, von großen Mengen von Büßern begleitet. Dem Akitti aber gefiel das Gefolge nicht und er beschloß, ganz allein seine Bußübungen zu verrichten. Ohne jemandem darüber Nachricht zu geben, begab er sich nach dem *Damiḷaraṭṭha* und von da weiter nach dem *Kāradīpa* in der Nähe des *Nāgadīpa.*[3] Dort baute er unter einem großen *kāra*[4]-Baume seine Laubhütte und lebte von *kāra*-Blättern und Früchten. Seiner großen Heiligkeit wegen wurde Sakkas Thron heiß; jener wollte ihn prüfen und kam, als Brahmane verkleidet, nach seiner Laubhütte, um zu betteln. Akitti gab ihm alles, was er hatte. und verzehrte selbst nichts. So geschah es auch am zweiten und dritten Tage; Akitti wurde infolge der Nahrungslosigkeit blaß und entkräftigt. Sakka wunderte sich über seine Freigebigkeit und ließ sich mit ihm in ein Gespräch ein.

---

[1] P. *Akatti* CP. und *Akitti* NK. J. (auch Jāt. 541, vol. VI, p. 99, 29 als Name eines *ṛṣi*) neben ved. kl. *Agasti, Agastya* kann ich nicht erklären. $k < g$ kommt ja sonst nur in *Pāiśāćī* vor.

[2] In der Erwähnung der Schwester, die sowohl CP. als JM. übergehen, liegt vielleicht eine verschwommene Erinnerung an *Lopāmudrā,* die Gattin Agastyas, vor. Vgl. über *Agastya* und *Lopāmudrā* besonders L. von Schroeder, *Myst. und Mim.,* p. 156 ff.

[3] Diese Wanderungen nach den Ortschaften auf der Malabarküste oder in Ceylon erinnern an die älteren Erzählungen über Agastyas Zug nach Süden.

[4] Canthium parviflorum.

Dies folgt nun in den Gāthās 1—21, wozu sich aber in CP. keine Entsprechung findet.

Das *Cariyam* in CP. lautet:

3.[1] *Yadā ahaṃ brahārañña suññe vivinakānane*[2]
ajjhogāhetvā viharāmi Akatti nāma tāpaso
4. *tadā maṃ tapatejena santatto Tidivādhibhū*
dhārento brāhmaṇavaṇṇaṃ bhikkhāya maṃ upāgami.
5. *pavanā ābhaṭaṃ paṇṇaṃ atelañ ca aloṇikaṃ*
mama dvāre ṭhitaṃ disvā sakaṭāhena ākiriṃ.
6. *tassa datvān' ahaṃ paṇṇaṃ nikkujjitvāna bhājanaṃ*
pun' esanaṃ jahitvāna pavisiṃ paṇṇasālakaṃ.
7. *dutiyaṃ pi tatiyaṃ pi upagañchi mam' antikaṃ*
akampito anolaggo evam eva adās' ahaṃ.
8. *na me tappaccayā atthi sarīrasmiṃ vivaṇṇiyaṃ*
pītisukhena ratiyā vītināmemi taṃ divaṃ.
8. *yadi māsaṃ pi dve māsaṃ dakkhiṇeyaṃ varaṃ labhe*
akampito anolīno dadeyyaṃ dānam uttamaṃ.
10. *na tassa dānaṃ dadamāno yasaṃ lābhañ ca patthayiṃ*
sabbaññutaṃ patthayāno tāni kammāni ācariṃ.

Über die Übereinstimmung der zwei Erzählungen braucht nicht weiter gesprochen zu werden. Auch wörtliche Anklänge finden sich: so vergleiche man V. 4[b]: *dhārento brāhmaṇavaṇṇaṃ bhikkhāya maṃ upāgami* mit p. 238, 24—25: *brāhmaṇavaṇṇena tassa santikaṃ āgami*, V. 8[b]: *pītisukhena ratiyā vītināmemi taṃ divaṃ* mit p. 239, 5: *pītisukhen' eva vītināmetvā* und endlich V. 5[a]: *paṇṇaṃ atelañ ca aloṇikaṃ* mit dem Ausdruck des *paccuppannavatthu* p. 236, 27—237, 1: *aloṇadhūpanaṃ . . . kārapaṇṇaṃ*. Auf technische Ausdrücke wie *pāvisiṃ paṇṇasālakaṃ* in V. 6[b] lege ich kein Gewicht.

CP. I 2 ist *Saṃkhacariyam*; vgl. dazu *Saṃkhabrāhmaṇakāle* in NK. p. 45, 12. Die Geschichte kehrt in Jāt. 442 wieder (F. IV, p. 15 ff.), *Saṃkhajātakam*, wo die Prosaerzählung etwa folgenden Inhalt hat:

---

[1] Die VV. 1—2 bei Morris sind nur Einleitungsverse zur ganzen Sammlung.

[2] Childers gibt *vipina-* (wie im Skt.), zwar nur aus Ab. 536 belegt.

In früheren Zeiten, als die Stadt Benares noch *Molinī* hieß, lebte dort ein reicher Brahmane namens *Saṃkha*, der jeden Tag sechshunderttausend Geldstücke verschenkte. Einmal kam ihm der Gedanke: ‚wenn mein Geld fort ist, werde ich weiter nichts verschenken können; deswegen will ich jetzt, da ich noch Geld übrig habe, nach Suvaṇṇabhūmi[1] gehen, um Gold zu holen'. So begab er sich nach einer Hafenstadt. Ein Paccekabuddha aber, der auf Gandhamādana lebte, sah ihn gehen und wußte, daß er Schiffbruch leiden würde. Um ihn zu retten, begab er sich ihm entgegen und stellte sich, als wandelte er mit bloßen Füßen in dem glühenden Sande herum. *Saṃkha* nahm ihn sofort mit, pflegte ihn wohl und gab ihm seine eigenen Schuhe. Dieser Tat wegen wurde er, als er Schiffbruch erlitten, von einer Göttin,[2] die die Schiffbrüchigen beschirmte, gerettet.

Das *Cariyam* wiederum lautet so:

1. *Punāparaṃ yadā homi brāhmaṇo Saṃkhasavhayo*
   mahāsamuddaṃ taritukāmo upagacchāmi paṭṭanaṃ.
2. *tattha adassim paṭipathe sayambhum apparājitaṃ.*
   kantāraddhānaṃ paṭipannaṃ tattāya kaṭhinabhūmiyā.
3. *tam ahaṃ paṭipathe disvā imaṃ atthaṃ vicintayiṃ*
   idaṃ khettaṃ anupattaṃ puññakāmassa jantuno.
4. *yathāpi kassako puriso khettaṃ disvā mahāgamaṃ*
   tattha bījam na ropeti na so dhaññena atthiko
5. *evam evāhaṃ puññakāmo disvā khettavaruttamaṃ*
   yadi tattha kāraṃ na karomi nāhaṃ puññena atthiko.
6. *yathā amacco muddikāmo rañño antepure jane*
   na deti tesaṃ dhanadhaññaṃ muddito parihāyati
7. *evam evāhaṃ puññakāmo vipulaṃ disvāna dakkhiṇaṃ.*
   yadi tassa dānaṃ na dadāmi parihāyissāmi puññato.
8. *evāhaṃ cintayitvāna orohitvā upāhanā*
   tassa pādāni vanditvā adāsim chattupāhanaṃ

[1] Nach Subhūti bei CHILDERS ist dies Birma und Siam.

[2] Diese Göttin (ihr Name ist *Maṇimekhalā*) erinnert gewissermaßen an die — freilich bösgesinnte — Gottheit, die das Meerwasser von Schilf, Schiffstrümmern usw. reinigt in Nāyādhammakahāo IX, 17 ff.

9. *ten' evāhaṃ sataguṇato sukhumālo sukhe ṭhito*
api ca dānaṃ paripūrento evaṃ tassa adās' ahaṃ.

Wenn ich die vielleicht mehr zufälligen Übereinstimmungen zwischen *mahāsamuddaṃ* in V. 1[b] und p. 16, 25 und *paṭṭanaṃ* ibid. und p. 16 passim übergehe, findet sich eine ganz bestimmte Reminiszenz an p. 17, 23 *pakatisukhumālo* in V. 9[a] *sukhumālo*: es ist weiter interessant, wie das CP. anstatt des ziemlich einfachen Ausdruckes im Jātakatexte p. 16, 12f.: *puññakhettaṃ me āgataṃ ajja mayā ettha bījam ropetuṃ vaṭṭati* zwei und einen halben Vers (VV. 3[b]—5) benötigt,[1] um denselben Vergleich auszuführen, und noch einen Vergleich in VV. 6—7 zusetzt, von dem sich im Jātakatexte überhaupt keine Spur findet.

Dem folgt als I 3 in CP. das sogenannte *Kurudhammacariyam*; in NK. p. 45, 12 heißt es nach der Hauptperson *Dhanañjayarājakāle*. Das entsprechende Stück in der Jātakasammlung finden wir in dem ersten Teile des *Kurudhammajātakam*, Jāt. 276 (F. II, p. 365ff.).[2] Die Erzählung lautet hier etwa folgendermaßen: in *Indapatta* (= *Indraprastha*, CP. hat besser *Indapaṭṭha*) herrschte König *Dhanañjaya*. Der Sohn, der nach des Vaters Tod König wurde, sowie seine

---

[1] Der Vergleich von *khetta* und *bīja* war überhaupt in der Pāli-Literatur ganz geläufig; vgl. z. B. Jāt. 497, GG. 4—5 usw.

[2] In CP. ist *Dhanañjaya* der Bodhisatta; im Jāt. aber heißt es (p. 366, 23ff.): *atīte Kururaṭṭhe Indapattanagare Dhanañjaye r. k. B. tassa aggamahesiyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi* . . . Es kann aber wohl angenommen werden, daß dem Jātaka-Verfasser das Wort *Dhanañjaya* als ein Titel der Kurukönige galt, ebenso wie ja *Brahmadatta* für die Könige von Benares, *Janaka* für die Könige von Mithilā usw. deutlich Titel waren Was den Ausdruck *Dhanañjayarājakāle* in NK betrifft, wäre *Dhanañjayajātaka* für das hier zu behandelnde Stück der Erzählung viel besser, denn nur der spätere Teil (von p. 371 an) handelt vom *kurudhamma*. Übrigens zeigen die Parallelversionen im Mahāvastu I, p 286, 22—288, 10 (über den Elefanten des Königs von Benares, der einer Epidemie im Videhareiche ein Ende machte) und ibid. p. 288, 13—290, 7 (über den Büffel des Königs von Aṅga, der es ebenso im Māgadhareiche tat), daß hier in der Pālisammlung zwei ursprünglich ganz voneinander unabhängige Jātakamotive in einen Rahmen hineingestopft worden sind. Der Vers im Pālijātaka p. 367, 8—10, der nicht mit Gāthānummer bezeichnet ist, gehörte wohl dem ursprünglichen *Kurudhammajātaka* an und hatte deswegen mit den Gāthās des *Dhanañjayajātaka* nichts zu tun.

Mutter und seine Gemahlin und sein Hofstaat übten genau das *Kurudhamma*, das Gesetz der Kurus, d. h. die fünf Gelübde. Er besaß einen Elefanten, der Hungerleiden usw. heilen konnte; einmal brach nun im Kāliṅgareiche schwere Hungersnot aus und nach den Anregungen seiner Minister sandte der König von Kāliṅga einige Brahmanen nach Indapatta, um den wundertätigen Elefanten auszuleihen. Der König Dhanañjaya aber schenkte ihnen das Tier mit allem Schmuck.

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *punāparaṃ yadā homi Indapatthe puruttume*
   rājā Dhanañjayo nāma kusale[1] *dasah' upāgato*
2.[2] *Kaliṅgaraṭṭhavisayā brāhmaṇā upagañchuṃ maṃ*
   āyācuṃ maṃ hatthināgaṃ dhaññaṃ maṅgalasammataṃ
3. *avuṭṭhiko janapado dubbhikkho chātako mahā*
   dadāhi pavaraṃ nāgaṃ nīlaṃ Añjanasavhayaṃ.
4. *na me yācakam anupatte paṭikkhepo anucchavo*
   mā me bhijji samādānaṃ dassāmi vipulaṃ gajaṃ.
5. *nāgaṃ gahetvā soṇḍāyaṃ bhiṃkāre ratanāmaye*
   jalaṃ hatthe ākiritvā brāhmaṇānaṃ adaṃ gajaṃ.

Der letzte Vers schließt sich nahe an die Worte im Jātaka, die den Schluß des eigentlichen Dhanañjayajātaka markieren, p. 371, 12—14: *tassa soṇḍaṃ brāhmaṇānam hatthesu ṭhapetvā suvaṇṇabhiṃkārena pupphagandhavāsitaṃ udakaṃ pātetvā adāsi.* Dann fügt aber das CP. noch drei Verse (6—8) hinzu, die erzählen, wie die Minister sich über die Freigebigkeit des Königs verwundern und was er dazu antwortet. Derartiges findet sich in unserem Jātakatexte nicht.

Mit I 4. genannt *Mahāsudassanacariyaṃ* — vgl. *Mahāsudassanakāle* NK. p. 45, 12 — gelangen wir außerhalb des Rahmens unserer Jātakasammlung. Freilich findet sich — worüber weiter unten — der König Mahāsudassana im Jātaka, eine diesem *Cariya* entsprechende Erzählung aber nicht. Ich gebe daher zuerst den CP.-Text, allerdings

[1] Vgl. OLDENBERG, *KZ.* 23, 320; MORRIS, CP., p. XVI, N. 3.
[2] Vgl zu diesen und den folgenden Versen CP. I, 9, 16 ff.

mit etwas anderer Verszählung als Morris; denn durch die Zählung und Interpunktion dieser Ausgabe wird dem Sinn des Textes übel mitgespielt:

1. *Kusāvatimhi nagare yadā āsi mahīpati*
   Mahāsudassano nāma cakkavattī mahabbalo
2. *tatthāhaṃ divase tikkhattum ghosāpemi tahiṃ tahiṃ*
   ko kiṃ icchati pattheti kassa kiṃ dīyatu dhanaṃ.
3. *ko chātako ko tasito ko mālaṃ ko vilepanaṃ*
   nānārattāni vatthāni ko naggo paridahissati.
4. *ko pathe chattam ādeti kopāhanā mudusabhā*
   iti sāyañ ca pāto ca ghosāpemi tahiṃ tahiṃ.
5. *na taṃ dasasu ṭhānesu na pi ṭhānasatesu vā*
   anekasataṭṭhānesu paṭiyattaṃ yācake dhanaṃ.
6. *divā vā yadi vā rattiṃ yadi eti vanīpako*
   laddhā yadicchikaṃ bhogaṃ pūrahattho[1] *va gacchati.*
7. *evarūpaṃ mahādānaṃ adāsiṃ yāvajīvakaṃ*
   na pāhaṃ dessaṃ dhanaṃ dammi pi n'atthi nicchayo[2] *mayi.*
8. *yathāpi āturo nāma rogato parimuttiyā*
   dhanena vejjaṃ[3] *tappetvā rogato parimuccati*
9. *tath' evāhaṃ jānamāno paripūritum asesato*[4]
   ūnadhanaṃ pūrayituṃ demi dānaṃ vanīpake
   nirālaye[5] *apaccāye*[5] *sambodhi-m-anupattiyā.*

Ich erwähnte soeben, daß *Mahāsudassana* — der übrigens wohl mit *Sudassana*, dem *ayyassāvaka* des 21. Buddha, *Vessabhū*, in BV. xxii, 11 ff. identisch ist — im Jātaka vorkommt. Es findet sich nämlich bei F. i, p. 391 ff. als Jāt. 95 ein *Mahāsudassanajātakam*; dieser Text stellt aber nur einen Auszug aus den letzten Paragraphen des *Mahāsudassanasutta*, das auch im *Paccuppannavatthu*, p. 392, 2 aus-

[1] So zu lesen statt *purahattho* (Morris).

[2] Morris hat *nicayo*.

[3] *vejjaṃ* = *vāidyam* statt des sinnlosen *vajjaṃ* der Ausgabe.

[4] Die Lesart ist sicher unter Einwirkung des folgenden *pūrayituṃ* zerstört worden. Es stand wohl eher *parimuccituṃ asesato* ‚um gänzlich befreit zu werden'.

[5] So lese ich statt *nirālayo apaccāyo*; *paccāya-* = *pratyāya-* ‚Abgabe, Tribut' Lex.

drücklich genannt wird, dar und handelt über den Tod des Königs. Daß hier von keinem wirklichen Jātaka die Rede sein kann, beweist ohnehin die Gāthā, die nur eine Wiederholung des Schlußverses des Mhs.-Sutta ist, die berühmte Strophe:

aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho.

Das Mhs.-Sutta wiederum, DN. XVII,[1] ist ein seiner ganzen Komposition nach später und minderwertiger Text, der, wie bekannt, nur eine Auslegung einer Stelle des Mahāparinibbānasutta bildet. Als nämlich der Erhabene nach Kusinārā gelangte, um dort in dem Sālawalde zu sterben, sprach Ānanda (DN. XVI, 5, 17) folgendermaßen: *mā bhante Bhagavā imasmiṃ kuḍḍanagarake ujjaṅgalanagarake sākhanagarake parinibbāyatu. santi hi bhante aññāni mahānagarāni seyyathīdaṃ Campā Rājagahaṃ Sāvatthi Sāketaṃ Kosambi Bārāṇasi.*[2] *ettha Bhagavā parinibbāyatu ettha bahū khattiyamahāsālā brāhmaṇamahāsālā gahapatimahāsālā Tathāgate abhippasannā te Tathāgatassa sarīrapūjaṃ karissanti.*

Der Erhabene aber antwortete:

mā h'evaṃ Ānanda avaca, mā . . . avaca kuḍḍanagarakaṃ . . . sākhanagarakaṃ.

18. *Bhūtapubbaṃ Ānanda rājā Mahāsudassano nāma ahosi cakkavattī* etc. *rañño Ānanda Mahāsudassanassa ayaṃ Kusinārā Kusāvatī nāma rājadhānī ahosi* etc. etc.

Diese Worte finden wir nun wieder als Einleitungsworte des Mahāsudassanasutta; daraus hat man weiter auf mehr als 30 Druckseiten die ganze große Geschichte ausgesponnen, die in endlosen Wiederholungen die Herrlichkeit des Königs Mahāsudassana und der Stadt Kusāvatī preist. Leider finden wir kaum etwas, das wir als direkte Grundlage des CP.-Textes betrachten könnten; natürlich ist Mahāsudassana, als ein rechter Weltherrscher, überaus freigebig, eine längere Beschreibung seiner Gabenverteilung finden wir aber

[1] DN. ed. RHYS DAVIDS et CARPENTER vol. II, p 169 ff.

[2] So hier alle Handschriften. In DN. XVII, 1, 2 haben SS °si. BmK °sī.

in diesem Texte kaum. Die einzige Stelle, die etwa herangezogen werden könnte, ist folgende (DN. xvii, 1, 23): *atha kho Ānanda rañño Mahāsudassanassa etad ahosi: 'yan nūnāhaṃ imāsaṃ pokkharaṇīnaṃ*[1] *tīre evarūpaṃ dānaṃ paṭṭhapeyyaṃ annaṃ annatthikassa pānaṃ pānatthikassa vatthaṃ vatthatthikassa yānaṃ yānatthikassa sayanaṃ sayanatthikassa itthiṃ itthatthikassa hiraññaṃ hiraññatthikassa suvaṇṇaṃ suvaṇṇatthikassa. paṭṭhapesi kho Ānanda rājā Mahāsudassano imāsaṃ pokkharaṇīnaṃ tīre evarūpaṃ dānaṃ . . . suvaṇṇatthikassa.*

Es kann sein, daß dieses Stückchen die Grundlage des CP.-Textes wäre; ich zweifle jedoch daran und würde eher glauben, daß das CP. hier wirklich einen älteren Text voraussetzt als jenen, den der jetzige DN. bieten kann. Da ich aber jenen Urtext nicht finden kann, bleibt das alles vorderhand eine lose Hypothese.

Auch CP. i 5 — das sogenannte *Mahāgovindacariyam* — hat in der Jātakasammlung kein Gegenstück. Die NK. p. 45, 13 nennt *Mahāgovindakāle*, hat aber dasselbe auch unten, p. 46, 5, wo es *Mahāgovindapaṇḍitakāle* heißt, worüber weiter unten. Der CP.-Text lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi sattarājapurohito*
   pūjito naradevehi Mahāgovindo brāhmaṇo
2. *tadāhaṃ sattarajjesu yaṃ me āsi upāyanaṃ*
   tena demi mahādānaṃ akkhobbhaṃ sāgarūpamaṃ.
3. *na me dessaṃ dhanadhaññaṃ pi n'atthi niccayo mayi*
   sabaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā demi varaṃ dhanaṃ.

Das Jātaka des Mahāgovinda nun finden wir in dem *Mahāgovindasutta*, DN. xix (ed. Rhys D. und Carpenter ii. p. 220 ff., wo die eigentliche Geschichte pp. 230—251 einnimmt). Einen genau entsprechenden Text finden wir in Mahāvastu iii, p. 197 ff. (die eigentliche Mahāgovinda-Geschichte pp. 204, 8—216, 9). Das Sutta wird im Jātaka ed. F. iii, p. 469, 26 erwähnt, wo von dem Kommentare (*vaṇṇana*) des Textes gesprochen wird, womit wohl einfach die die Verse umschließende Prosa gemeint ist.

[1] Diese sind früher (xvii, 1, 22) beschrieben worden.

Die Geschichte in DN. und Mhv. enthält in der Hauptsache folgendes: Der König *Disampati* (*Diśāmpati*) hatte einen Purohita, namens *Govinda*, und einen Sohn *Reṇu*. Des Purohita Sohn wieder hieß *Jotipāla* (*Jyotipāla*).[1] Als nun Govinda starb, wurde auf Veranlassung des Reṇu der junge Jotipāla zum Purohita ernannt. Später starb auch Disampati und Reṇu wurde König. Er hatte sechs Jugendgenossen; unter diesen verteilte nun Jotipāla, der von den Leuten *Mahāgovinda* genannt wurde, die ganze Erde, d. h. Jambudvīpa. Es entstanden somit nach dem Memorialverse in DN. xix, 36[2] die Reiche Kāliṅga, Assaka, Avanti, Sovīra, Videha, Aṅga und Kāsi mit den Hauptstädten Dantapura, Potana, Māhissatī,[3] Roruka, Mithilā, Campā und Bārāṇasī. Später begannen die Leute darüber zu reden, daß Mahāgovinda mit Brahman selbst verkehre; als er das hörte, begann er Meditationen und Bußübungen, um wirklich solches zu erreichen. Schließlich offenbarte sich ihm der *Brahma Sanaṃkumāra* und sprach zu ihm über die Nichtigkeit des weltlichen Treibens. Mahāgovinda beschließt, Einsiedler zu werden, und ging trotz aller Verlockungen in die Hauslosigkeit, endlich sogar von den sieben Königen und vielen anderen Leuten gefolgt.

Sieht man genauer nach, so findet sich hier verzweifelt wenig, das auf die Erreichung der *dānapāramitā* hinzeigte. Natürlich ist Mahāgovinda, wie alle Bodhisattas, überaus freigebig, das versteht sich von selbst; wollte man aber eine solche Erzählung nach Vernunftsgründen in das CP. einfügen, dann würde sie am ehesten ihren Platz unter der *nekkhammapāramitā* finden. Denn die große Weltflucht ist es doch, worauf hier alles ausgeht. Doch so etwas finden wir nirgends. Dagegen nennt, wie schon gesagt, die NK. dieses Jātaka auch unter der *paññāpāramitā*; und es kann nicht abgeleugnet

---

[1] *Jotipāla* ist der eigentliche Name des heiligen *Sarabhaṅga* im *Sarabhaṅgajātaka* (Jāt. 522, F. v, p. 125 ff.). Im *Śarabhaṅgajātaka* des Mahāvastu (iii, p. 361, 16 ff.) heißt es aber *Yajñadatta*.

[2] Vgl. Mhv. iii, p. 208, 15 ff.

[3] *Māhissatī* kann ja lautlich nicht direkt mit skt. *Māhiṣmatī* identisch sein; es setzt eine Nebenform **Māhiṣvatī* voraus.

werden, daß es auch hier ziemlich gut hinpassen würde. Denn als der größte Weise der ganzen Welt ist ja Mahāgovinda erkannt worden, als ihm die Teilung der Erde übertragen wird. Wie das *Mahāgovindacariyaṃ* hier eingereiht worden ist, darüber weiß ich vorläufig nichts zu sagen.

In dem *Cariya* I 6 *Nimirājacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Nimimahārājakāle* — finden wir wieder einen Text, der auch in der Jātakasammlung vorkommt; es ist das Jāt. 541 (F. VI, p. 95 ff.), genannt *Nimijātakam.*[1] Die ziemlich kurze Prosaeinleitung des Jātaka erwähnt nur oberflächlich, wie Nimi überschwängliche Freigebigkeit ausübte (p. 96, 28—97, 2) mit folgenden Worten: *Nimirājā dānajjhāsayatayā catūsu nagaradvāresu nagaramajjhe cā 'ti pañcadānasālāyo kāretvā mahādānaṃ pavattesi, ekekāya dānasālāya satasahassaṃ katvā devassikaṃ pañca pañca kahāpaṇasatasahassāni pariccaji . . .*

Die Ähnlichkeiten werden am besten bemerkbar, wenn ich den CP.-Text daneben stelle:

1. *punāparaṃ yadā homi Mithilāyaṃ puruttame*
   Nimi nāma mahārājā paṇḍito kusalatthiko
2. *tadāhaṃ māpayitvāna catusālaṃ catumukhaṃ*
   tattha dānaṃ pavattesiṃ migapakkhinaranārinaṃ
3. *acchādanañ ca sayanañ ca annapānañ ca bhojanaṃ*
   abbhocchinnaṃ karitvāna mahādānaṃ pavattayiṃ.
4. *yathāpi sevako sāmiṃ dhanahetum upāgato*
   kāyena vācā manasā ārādhanīyam esati
5. *tath' evāhaṃ sabbabhave pariyesissāmi bodhijaṃ*
   dānena satte tappetvā icchāmi bodhim uttamaṃ.

Man beachte den Ausdruck *mahādānaṃ pavattesi* in Jāt. p. 97, 1 und *dānaṃ pavattesim* V. 2 ᵇ, *mahādānaṃ pavattayiṃ* V. 3 ᵇ.

CP. I 7 führt den Namen *Candakumāracariyam* — vgl. NK. p. 45, 13 *Candakumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 542 (F. VI, p. 129 ff.), genannt *Khaṇḍahālajātakam* nach einer anderen Hauptperson der Erzählung.[2]

[1] Vgl. über diesen Text des Verfassers *Stud. zur ind. Erzählungslit.* I, p. 117 ff.

[2] In Bᵈ steht aber *Candakumārajātakam.*

Nach dem Jātakatexte hatte König *Ekarāja* in *Pupphavatī* einen Sohn und Thronfolger *Candakumāra* und einen Purohita, namens *Khaṇḍahāla*, den er zum Richter machte. Dieser ließ sich bestechen und urteilte falsch; das wurde durch Canda geändert und Ekarājā machte daher diesen zum Richter. Von jener Zeit an zürnte Khaṇḍahāla dem Canda und suchte bei ihm nach Blößen. Einmal sah der König im Traume den Himmel mit allen Herrlichkeiten und befragte den Khaṇḍahāla, wie er wohl dorthin gelangen könne. Khaṇḍahāla riet ihm, alle seine Söhne, Töchter und Gemahlinnen zu opfern; Vorbereitungen dazu wurden getroffen und Canda sollte eben geopfert werden, als er durch Sakka befreit wurde. Die Leute töteten Khaṇḍahāla, entthronten den Ekarāja und machten Canda zum König. Daß sich aber Canda später durch besondere Gabenverteilung auszeichnete, wird nicht erwähnt.

Die ersten zwei der sechs Verse des CP.-Textes erzählen ganz kurz die Ereignisse in folgender Weise:

1. *punāparaṃ yadā homi Ekarājassa atrajo*
 nagare Pupphavatiyā kumāro Candasavhayo
2. *tadāhaṃ yajanā mutto nikkhanto yaññavāṭato*[1]
 saṃvegaṃ janayitvāna mahādānaṃ pavattayiṃ.

In CP. I 8 finden wir eine Geschichte, die sich in Altindien offenbar der höchsten Popularität erfreut hat, die Erzählung von dem sich selbst opfernden Könige *Śibi*.[2] Das Stück heißt *Sivirāja-cariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Sivirājakāle* — und entspricht sowohl Jāt. 499 (F. IV, p. 401 ff.) *Sivijātakam* wie auch JM. Nr. II, genannt *Śibirājajātakam*.

Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, wie Sakka, als alter, blinder Brahmane verkleidet, zu dem seiner Freigebigkeit wegen berühmten König *Sibi* in *Ariṭṭhanagara* kommt und ihn um sein eines

[1] So zu lesen statt des sinnlosen *yaññavāṭako* der Ausgabe.

[2] Es sind besonders zwei Versionen der Sage berühmt geworden: 1 die hier vertretene, wie Śibi einem Blinden seine Augen gibt, die besonders bei den Buddhisten beliebt zu sein scheint, und 2. die Geschichte, wie Śibi einem Habicht sein eigenes Fleisch darbietet, damit er einer Taube das Leben gebe in MBh., KSS. usw.

Auge bittet. Der König aber läßt sich durch seinen Leibarzt *Sīvaka* beide Augen ausreißen und gibt sie dem Bettler.

Ganz dieselben Züge zeigt die 16 Verse umfassende Erzählung in CP., weshalb ich darauf verzichte, sie in extenso zu geben. Von unmittelbaren Wortähnlichkeiten zwischen den beiden Versionen habe ich folgendes notiert: der V. 2

yaṃ kiñci mānusaṃ dānaṃ adinnaṃ me na vijjati
yo pi yāceyya maṃ cakkhuṃ dadeyyaṃ avikampito.

findet sich Wort für Wort ähnlich im Jātaka p. 402, 25—26 wieder, ist aber nicht als Gāthā gezählt worden.[1] Weiter heißt es von Sakka in V. 6, daß er als . . . *jarāturo andharaṇṇo* . . . auftrat; vgl. damit p. 403, 4: *jarāpatto andhabrāhmaṇo viya* . . .; und als er zum Könige spricht, sagt er in CP. V. 8[b]: *tava dānaratā kitti uggatā devamānuse*, im Jātaka p. 403, 8—9: *mahārāja tava dānajjhāsayaṃ nissāya samuggagatena kittighosena sakalalokasannivāso nirantaro* . . . Der V. 12:

aho me mānasaṃ siddhaṃ saṅkappo paripūrito
adinnapubbaṃ dānavaraṃ ajja dassāmi yācake

erinnert stark an die Gedanken des Königs im Jātaka p. 403, 17 f.: *aho me lābhā ajja vata me manoratho matthakaṃ pāpuṇissati adinnapubbadānaṃ dassāmi.* Schließlich heißt es in V. 14: *tato so codito mayhaṃ Sīvako vacanaṃkaro uddharitvāna* etc., wozu man Jāt. G. 16 vergleiche, wo es heißt:

codito Sivirājena Sīvako vacanaṃkaro
rañño cakkhūni uddhatvā etc.[2]

CP. I 9 ist das *Vessantaracariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Vessantarakāle*[3] — und entspricht dem letzten Jātaka der Pālisammlung

[1] Es scheint mir deshalb glaublich, daß der Vers dem älteren CP.-Texte gehörte und von da aus von dem Verfasser der Jātakaprosa in den Jātakatext übernommen wurde.

[2] Der letzte Vers (Nr. 16) des *Cariya* ist in besserer Form zitiert im Jāt. IV, p. 406, 17—18.

[3] Die NK. spricht nochmals (p. 47, 14) von Vessantara und wiederholt den V. 58 des CP. I 9: *acetanāyaṃ paṭhavī aviññāya sukhaṃ dukkhaṃ | sāpi dānabalā mayhaṃ sattakhattuṃ pakampatha.*

(Jāt. 547, F. vi, p. 479 ff.), dem *Vessantarajātakam*, sowie auch dem neunten Texte in Ārya Śūras JM., der den Namen *Viśvāntarajātakam* führt.

Die Existenz Buddhas als Vessantara ist, wie bekannt, die allerletzte, bevor er als Sohn des Königs Suddhodana und der Königin Māyā aus dem Tusitahimmel herunterkam.[1] Die Geschichte handelt von dem Prinzen *Vessantara*, der von allem Anfang an überaus freigebig war, so daß er sich bereit erklärte, sein Herz, Fleisch und Blut zu verschenken. Später gibt er den Gesandten des Königs von Kāliṅga einen mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteten Elefanten als Gabe;[2] darüber zürnen die Stadtbewohner und seine Verwandten und treiben ihn in Landsflucht nach dem Berge *Vaṅka*. Dort schenkt er einem alten Brahmanen seine Kinder *Kaṇhājinā* und *Jāli*, dem als Brahmanen verkleideten Sakka seine Gattin *Maddī*. Schließlich suchen ihn seine Eltern auf, er wird wieder ins Reich geführt und besteigt den Thron. Seine Freigebigkeit und Frömmigkeit war derart, daß er siebenmal die Erde zum Beben brachte.

Ganz ähnliches erzählt nun das CP. Da aber der Text 58 Verse umfaßt, wäre es zu weitläufig, ihn hier zu wiederholen; ich begnüge mich damit, die Ähnlichkeiten zwischen Jātaka und Cariya, soweit ich sie bemerkt habe, zu verzeichnen.

Zu V. 2^b vgl. Jāt. p. 481, 25; zu V. 3^c vgl. G. 2^b; zu V. 4^b vgl. G. 3^a; zu V. 5 vgl. G. 4; V. 7 = G. 14; zu VV. 8—9 vgl. p. 484, 25 ff.; VV. 10—11 = GG. 15—16; VV. 12—14 = GG. 17—19; zu V. 16 ff. vgl. CP. i, 3, 2 ff. (s. oben); zu V. 17^b vgl. G. 21^b; V. 18^a = G. 22^a; zu V. 22 vgl. GG. 42, 44; zu V. 28 vgl. G. 210; VV. 32—38 = GG. 220—226; zu V. 39 vgl. G. 230; zu VV. 41—42 vgl. p. 519 f.; zu V. 50 vgl. G. 624; VV. 52—53 = GG. 627—628; V. 58 endlich ist = NK. 269.

Vielleicht wird sich noch mehr finden, das mir versehentlich entgangen ist.

---

[1] Vgl. die Bemerkungen bei Speijer, *SBB.* i, p. 93.

[2] Vgl. das *Kurudhammacariyam* (oben i 3); auch die Verse sind zum Teil identisch.

Das letzte *Cariya* endlich, das zur Beleuchtung der *dānapāramitā* dient, CP. I 10, heißt *Sasapaṇḍitacariyam* und entspricht dem Jāt. 316 (F. III, p. 51 ff.) *Sasajātakam* und der VI. Erzählung bei Ārya Śūra, genannt *Śaśajātakam*.

Es ist die bekannte Geschichte von dem weisen Hasen,[1] der im Wald als Freund und Lehrer eines Affen, eines Schakals und einer Otter lebte. Unter anderem belehrte er sie auch, die *uposatha*-Tage in Ehren zu halten. An einem solchem Tage kam Sakka in Brahmanengestalt, um die vier ‚Weisen' zu prüfen: die Otter bot ihm sieben *rohita*-Fische, der Schakal das Abendessen eines Feldhüters, nämlich eine Eidechse und einen Topf voll saurer Milch,[2] der Affe Früchte und frisches Wasser. Der Hase aber, der sich schämte, ihm nur Gras darbieten zu können, und zugleich eine früher nicht gesehene Opferwilligkeit zeigen wollte, hieß den Fremden Holz sammeln und ein Feuer anzünden. Jener tat so und der Hase stürzte sich ins Feuer, um dem Gast seinen gebratenen Leib darbieten zu können. Durch Sakkas Einfluß beschädigte ihn das Feuer nicht, sondern war kalt wie Eis.

Der CP.-Text, der 19 (oder eher 20) Verse umfaßt, zeigt eine Abweichung, indem er zwar in V. 2

makkaṭo ca sigālo ca uddapoto c'ahaṃ tadā
vasāma ekasāmantā etc.

die drei Genossen nennt, nicht aber den Besuch des Sakka bei Affe, Schakal und Otter erwähnt. Übrigens vergleiche man zu V. 8[b]: *ahaṃ tiṇena yāpemi na sakkā tiṇaṃ dātave* den Jātakatext p. 53, 5—6: *mama santikaṃ āgatānaṃ yācakānaṃ tiṇāni dātuṃ na sakkoti*[3] und zu 11[b]: *sādhu kho si anuppatto ghāsahetu mam' antike* + 12[a] *adinnapubbaṃ dānavaraṃ ajja dassāmi te ahaṃ* Jāt. p. 54, 23 f.: *brāhmaṇa,*

---

[1] Die Popularität der Erzählung bezeugt z. B. die Anspielung darauf in Jāt. 513, G. 30: *Indaṃ hi so brāhmaṇaṃ maññamāno | saso avāsesi sake sarīre.*

[2] Daß die beiden ‚weisen' Tiere die Fische und das Abendessen gestohlen haben, scheint nicht ihre Heiligkeit zu mindern.

[3] Verschrieben für *sakkomi*?

suṭṭhu te kataṃ ahāratthāya mama santikaṃ āgacchantena ajjāhaṃ mayā nadinnapubbaṃ dānaṃ dassāmi. Schließlich muß wohl der Vers

bhikkhāy' upagataṃ disvā sakattānaṃ pariccajiṃ
dānena me samo n'atthi esā me dānapāramī,

den der CP.-Text von diesem *Cariya* trennt und an das Ende der Schlußgāthās des ersten Buches stellt, ursprünglich als V. 20 dem *Sasapaṇḍitacariyam* angehört haben, da die NK. p. 45, 16 ihn als dem *Sasapaṇḍitajātaka* gehörig zitiert.

2. Sīlapāramitā.

CP. II 1 heißt *Sīlavanāgacariyam* — vgl. NK. p. 45, 20 *Sīlavanāgarājakāle* — und entspricht dem Jāt. 455 (F. IV, p. 90 ff.), genannt *Mātiposakajātakam*,[1] ein Name, der sich ebenso bewährt, wie der in CP. gebrauchte.

Das Jātaka berichtet von einem jungen, im Himavant lebenden Elefanten, der die Stärke von tausend Elefanten besaß und Führer einer Herde von achtzigtausend war. Er hatte eine blinde Mutter, der er durch Boten Früchte senden ließ. Als er bemerkte, daß die anderen die Früchte verzehrten und die Mutter nichts bekam, zog er eines Tages mit ihr fort, um sie selbst pflegen zu können. Es geschah nun einmal, daß ein Waldwanderer sich verirrte; der Elefant zeigte ihm den Weg nach Benares. Dieser erzählte dem König von dem gewaltigen Elefanten und der König sandte einen Elefantenbändiger, um ihn zu fangen; der Elefant ließ sich ganz ruhig beim Rüssel in die Stadt leiten. Später aber, als der König seine Klagen der Mutter wegen hörte, ließ er ihn wieder los.

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *yadā ahosi pavane kuñjaro mātuposako*
   na tadā atthi mahiyā guṇena mama sādiso.
2. *pavane disvā vanacaro rañño maṃ paṭivedayi*
   tav' anucchavo mahārāja gajo vasati kānane.

[1] Der Index zum Jāt. (Fausböll, *Jāt.* VII, p. 140) hat hier *Mātuposakajātaka.* Es gibt auch ein *Māti°* oder *Mātuposakasutta* (erwähnt Jāt. VI, p. 70, 11).

3. *Na tassa parikkhāy' attho na pi āḷakakāsuyā*
samāgahite soṇḍāya sayam eva idh' ehiti.
4. *tassa taṃ vacanaṃ sutvā rājā pi tuṭṭhamānaso*
pesesi hatthidamakaṃ chekācariyaṃ susikkhitaṃ.
5. *gantvāna so hatthidamako adassa padumassare*
bhisamūlaṃ uddharantaṃ yāpanatthāya mātuyā.
6. *viññaya me sīlaguṇaṃ lakkhaṇaṃ upadhārayi*
ehi puttā ti vatvāna mama soṇḍāya aggahi.
7. *yaṃ me tadā pākatikaṃ sarīrānugataṃ balaṃ*
ajja nāgasahassānaṃ balena samasādisaṃ
8. *yadi 'haṃ tesaṃ pakuppeyyaṃ upetaṃ gahaṇāya maṃ*
paṭibalo bhave tesaṃ yāva rajjaṃ pi[1] *mānusaṃ.*
9. *api cāhaṃ sīlarakkhāya sīlapāramipūriyā*
na karomi citte aññathattaṃ pakkhipantaṃ maṃ ālake.
10. *yadi te maṃ tattha koṭṭeyyuṃ pharasūhi tomarehi ca*
n'eva tesaṃ pakuppeyyaṃ sīlakhaṇḍabhayā mama.

Zum Ausdruck *hatthidamakaṃ chekācariyaṃ* in V. 4 vgl. *hatthācariyaṃ* p. 91, 23; der V. 5 ist eine Umschreibung von p. 91, 24: so (*hatthācariyo*) . . . *gantvā Bodhisattaṃ naḷiniṃ pavisitvā gocaraṃ gaṇhantaṃ passi*; zu V. 6 vgl. p. 91, 31—33: *hatthācariyo . . . tassa lakkhaṇasampattiṃ disvā 'ehi puttā' ti rajatadāmasadisāya soṇḍāya gahetvā* etc.; die VV. 7—10 endlich enthalten im wesentlichen eine erweiternde Umschreibung der Worte auf p. 91, 27 ff.: *ahaṃ kho pana mahābalo hatthisahassaṃ pi viddhaṃsetuṃ samattho pahomi kujjhitvā raṭṭhakaṃ senāvāhanaṃ nāsetuṃ sace pana kujjhissāmi sīlaṃ me bhijjissati tasmā ahaṃ sattīhi koṭṭiyamāno pi na kujjhassāmīti.*

CP. II 2 ist das *Bhūridattacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 20 *Bhūridattanāgarājakāle*[2] — was dem Jāt. 543 (F. VI, p. 157 ff.), *Bhūridattajātakam* genannt, entspricht. Der Inhalt des Jātaka ist äußerst kurz gefaßt der folgende:

[1] *pi* steht hier wohl für *kim api.*

[2] In NK. folgt *Bhūridattajātaka* nach dem *Campeyyajātaka*, im CP. ist, wie man sieht, die Anordnung die umgekehrte.

Die erste Abteilung, das *Nagarakhaṇḍam*, ist hier von keinem Belang, da nur erzählt wird, wie die Prinzessin *Samuddajā* von Benares mit dem Schlangenkönige *Dhataraṭṭha* vermählt wurde. Sie bekamen vier Söhne, von denen der eine, *Datta*, der großen Klugheit wegen, die er bei einem Besuch in Indras Himmel zeigte, *Bhūridatta* genannt wurde. Bhūridatta wünschte dieselbe Herrlichkeit zu erreichen wie die Götter und ging daher in die Welt der Menschen, wo er auf einem Ameisenhaufen die *Uposatha*-Tage beobachtete. Er nahm einen armen Brahmanen und dessen Sohn, die im Walde herumstreiften. in die *Nāga*-Welt mit und ließ sie in aller Herrlichkeit leben. Als diese wieder in ihre Heimat zurückgekehrt waren, ohne irgendwelche Schätze mitzubringen, wurden sie von der Frau des Brahmanen geschunden und gingen wieder in den Wald; dort trafen sie einen Schlangenbändiger, namens *Ālambāyana* oder *Ālambāna*; der Brahmane zeigte ihm trotz des Widerspruches seines Sohnes den Bhūridatta. Ālambāna bezauberte den Bhūridatta, nahm ihn in einem Korb mit und ließ ihn tanzen.[1]

So weit erzählt nun auch der CP.-Text in den ersten fünf der neun Verse des *Cariya*:

1. *punāparaṃ yadā homi Bhūridatto mahiddhiko*
   Virūpakkhena mahāraññā devalokam agañch' ahaṃ.
2. *tattha passitvā 'haṃ deve ekantaṃ sukhasamappite*
   taṃ saggaṃ gamanatthāya sīlabbataṃ samādayim.
3. *sarīrakiccaṃ katvāna bhutvā yāpanamattakaṃ*
   caturo aṅge adhiṭṭhāya semi vammikamuddhani.
4. *chaviyā cammena maṃsena nahāru-aṭṭhikehi vā*
   yassa etena karaṇīyaṃ dinnaṃ yeva harātu so.[2]
5. *saṃsito akataññunā*[3] *Ālambāno mam aggahi*
   peḷāya pakkhipetvāna kīḷeti maṃ tahiṃ tahiṃ.

---

[1] Die weitere Entwicklung der langen Geschichte geht uns hier nichts an, da sie im CP. nicht berücksichtigt wurde.

[2] Dieser Vers ist = CP. II, 10, 3; vgl. auch I, 10, 19: *chavicammaṃ maṃsaṃ nahāruṃ aṭṭhihadayabandhanaṃ* etc.

[3] Nämlich *brāhmaṇena*.

Zu VV. 3—4 vergleiche man Jāt. p. 169, 17 . . . *vammikamatthake bhoge ābhuñjitvā caturaṅgasamannāgataṃ*[1] *uposathaṃ adhiṭṭhāya* . . . und ibid. 24—25: *yo mama cammaṃ vā nahāruṃ vā atthiṃ vā ruhiraṃ vā icchati so harātu.*

CP. II 3 ist das *Campeyyanāgacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 20 *Campeyyanāgarājakāle*, das, wie schon erwähnt, vor *Bhūridattanāgarājakāle* steht; es entspricht dem Jāt. 506 (F. IV, p. 454 ff.), *Campeyyajātaka* genannt. Die Erzählung findet sich auch im Mahāvastu, wo sie in Vol. II, p. 177 ff. steht.[2]

Das Jātaka erzählt wie in dem vorigen Text von einem tugendhaften Schlangenkönige, der hier *Campeyya* (*Campaka*) heißt; er lebte in dem Grenzstrom zwischen dem Aṅga- und Magadhareiche. Wie er mit dem Magadhakönige Freundschaft schloß und was daraus folgte, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Ebenso wie Bhūridatta beobachtete auch Campeyya auf einem Ameisenhaufen die *Uposatha*-Tage und wurde bei einer solchen Gelegenheit von einem Schlangenbändiger gefangen genommen, der ihn an verschiedenen Stellen und zuletzt im Schloßhofe auftreten ließ. Campeyya hielt aber überall sein Gelübde, niemandem Schaden zu tun.

Ganz dasselbe erzählt nun der CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi Campeyyako mahiddhiko*
   tadāpi dhammiko āsi sīlabbatasamappito.
2. *tadāpi maṃ dhammacāriṃ upavuṭṭhaṃ uposathaṃ*
   ahikuṇḍiko[3] *gahetvāna rājadvāramhi kīḷati.*
3. *yaṃ so vaṇṇaṃ cintayati nīlapītaṃ va lohitaṃ*
   tassa cittānuvattanto homi cintitasannibho.
4. *thalaṃ kareyyam udakaṃ udakam pi thalaṃ kare*
   yadi 'haṃ tassa pakuppeyyaṃ kkaṇena chārikaṃ kare.

[1] Vgl. zu diesem Ausdruck COWELL, *The Jātaka*, vol. VI, p. 88, N. 1. — Es kehrt in CP. II, 10, 2 wieder.

[2] Über das Verhältnis des Mhv.-Textes zum Jātakatexte vgl. Verfasser, *MO.*, Vol. III, p. 34 ff.

[3] FAUSBÖLL hat überall °*guṇḍiko.*

5. *yadi cittavasī hessaṃ parihāyissāmi sīlato*
sīlena parihīnassa uttamattho na sijjhati.
6. *kāmaṃ bhijjatu 'yaṃ kāyo idh' eva vikirīyatu*
n'eva sīlaṃ pabhindeyyaṃ vikirante bhusaṃ viya.

Zu V. 3 vergleiche man Jāt. p. 458, 2: *nīlādisu vaṇṇesu . . . yaṃ yaṃ brāhmaṇo icchati Mahāsatto taṃ tad eva katvā naccati*; es müssen dies wohl technische Ausdrücke für verschiedene Arten des Schlangentanzes sein — der ‚blaue' Tanz usw.[1] Zu den Schlußworten des V. 6 vgl. auch den Ausdruck p. 457, 10: *bhusamuṭṭhi viya vippakirissati.*

CP. II 4 ist das *Cūla* (oder *Culla°*) *bodhicariyaṃ*, das in NK. nicht erwähnt ist; in der Jātakasammlung ist das Jāt. 443 (F. IV, p. 22 ff.) das *Cullabodhijātakam*, als Nr. XXI steht in Ārya Śūra's JM. das *Cuḍḍabodhijātakam.*

Bodhi[2] ist der Sohn eines reichen Brahmanen in Benares, den seine Eltern mit der Tochter einer vornehmen Familie vermählen. Nach der Eltern Tod gehen die jungen Gatten, deren Unschuld in fast rührender Naivität beschrieben wird, als Einsiedler in den Wald. Da sie dort das *‚jhāna'* nicht erreichen können, kehren sie nach Benares zurück und nehmen in dem königlichen Garten ihren Aufenthalt. Der König kommt einmal dahin und erblickt die schöne junge Einsiedlerin, in die er sich heftig verliebt. Da der Asket auf seine Frage nur die Antwort gibt, sie sei seine Schwester im Glauben, läßt sie der König mit Gewalt in den Harem schleppen. Trotzdem zürnt ihm Bodhi nicht. Später wird alles wieder gut gemacht.

Gerade dasselbe — natürlich ohne den Schluß der Erzählung — berichtet der CP.-Text, den ich nicht anzuführen brauche. Wortanklänge finden sich nämlich wenige; nur V. 4: *rājuyyāne vasām' ubho* erinnert an Jāt. p. 23, 13: *rājuyyāne vasiṃsu* und V. 6: *sahadhammā ekasāsanī* ein wenig an p. 23, 29: *ekapabbajjāya pabbajitā.*

[1] Vgl. pw. unter *nīla* usw.

[2] Die Erzählung heißt natürlich *Cullabodhijātaka* im Gegensatz zu *Mahābodhijātaka* (Jāt. 528), worüber weiter unten.

CP. II 5 ist das sogenannte *Mahiṃsa*[1] *rājacariyaṃ*, das sich in NK. nicht findet. Es ist das Jāt. 278 (F. II, p. 385 ff.) *Mahisajātakam*, das sich bei Ārya Śūra als Nr. XXXIII, *Mahiṣajātakam* genannt, findet.

Die Jātakaerzählung lautet: Als Brahmadatta in Benares regierte, wurde Bodhisatta in der Gegend vom Himavant als Büffel geboren. Als er herangewachsen und groß an Stärke und Körperbau war, ging er auf Hügel und Gebirge, in Höhlen und Walddickicht und erblickte endlich einen lieblichen Baum, bei dem er sich, das Essen wiederkauend,[2] tagsüber aufhielt.

Aber ein unverschämter Affe kam vom Baum herunter, stieg auf seinen Rücken und verrichtete dort seine Notdurft; dann ergriff er seine Hörner und trieb, am Schwanze hängend, gleichsam schaukelnd, sein Spiel. Bodhisatta aber war von Geduld, Liebe und Freundlichkeit erfüllt und tat, als ob er des Affen Schändlichkeiten nicht bemerkte. Der Affe setzte sie fort. Eines Tages sprach ein Baumgott, der dort wohnte, auf dem Baume stehend, also: ‚Herr Büffel, warum duldest du die Unverschämtheit dieses elenden Affen? Mache doch ein Ende damit!‘ und, sich weiter darüber verbreitend, sprach er die ersten zwei Verse:

1. ‚Was denkst du denn, daß du immerfort alle Unannehmlichkeiten, die dir dieser leichtsinnige, frevelhafte (Affe) bereitet, duldest, als kämen sie von dem Herrn aller Wünsche?‘

2. ‚Stoß ihn mit deinen Hörnern herunter, tritt ihn mit deinen Hufen nieder! Falls dem keine Grenze gesetzt wird, werden dich die Toren noch mehr bedrängen.‘

Als Bodhisatta das hörte, sagte er: ‚Baumgott, falls ich die Unverschämtheiten dieses hier nicht dulden würde, ohne von ihm in allem, was Geburt, Familie und Stärke betrifft, beschimpft zu sein,

---

[1] Es fragt sich, ob man sowohl p. *mahisa-* als auch p. *mahiṃsa-* als Äquivalent des skt. *máhiṣa-* ‚Büffel‘ ansehen darf. Bei der Beurteilung der Form *mahiṃsa-* bleibt immerhin das Wort *mahiṣmant-* ‚reich an Büffeln‘ (lex.) von gewisser Bedeutung.

[2] *gocaraṃ gahetvā* eigentlich ‚nachdem er gefressen hatte‘.

wie könnten dann meine Wünsche in Erfüllung gehen? Er wird sich gegen einen anderen ebenso unverschämt benehmen, in dem Gedanken, jener sei meinesgleichen. Falls er sich aber gegen wilde Büffel so benimmt, dann wird ihn ein solcher tot schlagen; und wenn er dann durch einen anderen getötet ist, wird mir Befreiung sowohl von Unannehmlichkeit als vom Blutvergießen werden'. Dann sprach er den dritten Vers:

3. ,Falls er sich gegen einen anderen so benimmt, denkend, er sei meinesgleichen, wird ihn dieser töten — dann werde ich des ganzen los sein.'

Nach Verlauf einiger Tage ging der Bodhisatta fort und ein anderer, wilder Büffel kam hin und lebte dort. Der elende Affe dachte: ,sieh' mal, er ist wieder da', lief auf seinen Rücken und benahm sich wie vorher. Der Büffel aber schüttelte ihn herunter, durchbohrte mit den Hörnern sein Herz und trat ihn mit seinen Hufen zu Brei'.

Ganz dasselbe, mit Ausnahme der Lösung der Geschichte, erzählt das *Cariya* in seinen elf Versen. Zu V. 2: *pabbhāre giridugge ca* vergleiche man Jāt. p. 385, 20: *pabbatapādapabbhāragiriduggavanaghaṭesu caranto . . .*; zu V. 6[b]: *nāseh' etaṃ chavaṃ pāpaṃ siṅgehi ca khurehi ca* vgl. G. 2[a]: *siṅgena nihanāh' etaṃ padasā ca adhiṭṭhaha*; endlich ist V. 10 ganz identisch mit G. 3.

CP. II 6 heißt *Rururājacariyam* und fehlt ebenso wie 7 und 8 in der NK. Die Jātakasammlung hat als Jāt. 482 (F. IV, p. 255 ff.) das *Rurujātakam*, bei Ārya Śūra in der JM. steht es als Nr. XXVI. Der Inhalt des Jātaka ist kurz folgender: Ein Gildemeister in Benares hatte einen Sohn, namens *Mahādhanaka*; in dem Gedanken: ,wenn er etwas lernen soll, wird er Mühe haben', ließ er ihn nichts lernen. Als der Vater gestorben, wurde der Sohn bald von allerlei Schelmen ruiniert: schließlich nahm er unter dem Vorwand, am Ufer der Gaṅgā einen verborgenen Schatz zu besitzen, seine Gläubiger mit und stürzte sich in den Strom. Zu jener Zeit war der Bodhisatta eine goldfarbige Antilope, die in einem Haine am Gangesufer lebte; er hörte den Ruf des Versinkenden und stürzte sich ohne Be-

denken ins Wasser, wo es ihm gelang, den Mahādhanaka zu retten. Er zeigte ihm den Weg nach Benares, nahm ihm aber das Gelübde ab, niemandem seinen Wohnort zu verraten. Als Mahādhanika nach Benares kam, hatte gerade die Königin *Khemā* in einem Traume eine goldfarbene Antilope gesehen und wünschte sich jetzt eine solche. Mahādhanika erzählte dem Könige sein Abenteuer und dieser zog aus, um die Antilope zu erjagen, was ihm auch gelang. Als er den wahren Sachverhalt erfuhr, wollte er den falschen Mahādhanika töten lassen, ließ ihn aber auf Fürbitte der Antilope los.

Denselben Inhalt finden wir in dem kleinen Poem des CP., das folgendermaßen lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi sutattakanakasannibho*
   migarājā Rurū[1] *nāma paramasīlasamāhito*
2. *ramme padese ramaṇīye vivitte amanussake*
   tattha vāsaṃ upāgañchiṃ Gaṅgākūle manorame.
3. *atha upari Gaṅgāya dhanikehi paripīḷito*
   puriso Gaṅgāya patati jīvāmi vā marāmi vā.
4. *rattiṃ divaṃ so Gaṅgāya vuyhamāno mahodake*
   ravanto karuṇaṃ ravaṃ majjhe Gaṅgāya gacchati.
5. *tassāhaṃ saddaṃ sutvāna karuṇaṃ paridevato*
   Gaṅgāya tīre ṭhatvāna apucchiṃ ko si tvaṃ naro.
6. *so me puṭṭho ca vyākāsi attano kāraṇaṃ tadā*
   dhanikehi bhīto tasito pakkhanto 'haṃ mahānadiṃ.
7. *tassa katvāna kāruññaṃ cajitvā mama jīvitaṃ*
   pavisitvā nīharin tassa andhakāramhi rattiyā.
8. *assatha kālam aññāya tassāhaṃ idam abraviṃ*
   ekan taṃ varaṃ yācāmi mā maṃ kassaci pāvada.
9. *nagaraṃ gatvāna ācikkhi pucchito dhanahetuko*
   rājānaṃ so gahetvāna upagañchi mam' antikaṃ.
10. *yāvatā kāraṇaṃ sabbaṃ rañño ārocitaṃ mayā*
    rajā sutvāna vacanaṃ ussuṃ tassa vikuppayi
    idh' eva ghāṭayissāmi mittadūbhiṃ anariyaṃ.

---

[1] So statt *Ruru* zu lesen

11. *taṃ ahaṃ anurakkhanto nimmini mama attanā*
tiṭṭha te[1] *so mahārāja kāmaṃkaro bhavāmi te.*
12. *anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitaṃ*
sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā yeva kāraṇā.

Zu V. 1: *sutattakanakasannibho* vgl. Jāt. p. 256, 12: *sumajjitakañcanapaṭṭavaṇṇo*; *ramaṇīye . . . Gaṅgākūle* in V. 2 erinnert an Jāt. p. 456, 10—11: *Gaṅganivattane ramaṇīye . . . supupphitambavane*; in V. 3 heißt es *Gaṅgāya patati*, im Jāt. p. 456, 8: *Gaṅgāya pati*; in V. 4^{a-b} steht: . . . *vuyhamāno . . . ravanto karuṇaṃ ravaṃ . . .*, im Jāt. p. 456, 9: . . . *vuyhanto kāruññaravaṃ viravi*; V. 8^{b} stimmt inhatltlich sehr nahe mit p. 456, 23—25 überein; in V. 10^{c} steht: *idh' eva ghāṭayissāmi mittadūbhiṃ anariyaṃ*, im Jāt. G. 10^{c}: *hanāmi mittaddum akiccakāriṃ*; endlich heißt es in V. 116: *kāmaṃkaro bhavāmi te*, vgl. dazu den Ausdruck im Jāt. G. 11^{c}: *ahañ ca te kāmakaro bhavāmi*.

CP. II 7 ist das *Mātaṅgacariyam* und entspricht dem letzten Teile des sogenannten *Mātaṅgajātakam* (Jāt. 497, F. IV, p. 375 ff.). Das Jātaka wird in Mil. P. p. 123 ff. erwähnt.

Wie ich *ZDMG* 63, 171 ff.[2] auseinandergesetzt habe, setzt sich das Jātaka aus zwei miteinander nur lose oder überhaupt nicht zusammenhängenden Teilen zusammen. Es mag gleichgültig sein, welchen Teil man als das ursprüngliche Mātaṅgajātaka bezeichnen will; der erste und größere Teil bewährt sich jedenfalls durch die genaue Übereinstimmung seiner Verse mit einem alten jainistischen Texte als ein unzweifelhaft alter und wertvoller Rest der altindischen ‚Asketenpoesie'. Der Inhalt des zweiten Teiles ist sicher auch alt — sowohl die Anspielung darauf in Majjh. Nik. I, p. 378[3] und Jāt. 530, G. 28 als auch die Berührungspunkte, die die Erzählung mit ähnlichen Berichten im *Sarabhaṅgajātaka* (Jāt. 522, F. V, p. 126 ff.) und *Saṃkiccajātaka* (Jāt. 530, F. V, p. 261 ff.) hat, wo ebenfalls von

[1] Es ist wohl eben *tiṭṭhatū* zu lesen.

[2] Wo ich eben den ersten Teil des Jātaka im Zusammenhang mit dem Kap. XII des Uttarajjhayaṇam behandelt habe

[3] Siehe *ZDMG* 63, 172, N. 3.

Verfolgung der Asketen seitens der Könige die Rede ist,[1] bestätigen diese Annahme.

Der Teil des Jātaka, von welchem hier die Rede sein soll, lautet (von p. 388, 7 an):

„. . . Dann wohnte am Ufer des Flusses *Vettavatī*,[2] in der Nähe der Stadt *Vettavatī*, ein brahmanischer Asket, namens *Jātimanta*, der auf seine Geburt sehr stolz war. Mātanga dachte: „ich will seinen Stolz vernichten“, ging hin und nahm seinen Wohnort in der Nähe am oberen Laufe des Flusses. Als er nun einmal einen Zahnstocher benutzt hatte, dachte er: „dieser soll in den Flechten des Jātimanta hängen bleiben“ und warf den Zahnstocher in den Strom. Und als jener Wasser schlürfte, blieb der Zahnstocher in seinen Flechten hängen. Als er das bemerkte, sprach er: „Verdammtes Zeug“![3] und dachte: „von wo kommt wohl dieses böse Omen, das muß ich untersuchen“, ging stromaufwärts, erblickte den Mātanga und fragte: „aus welcher Kaste stammst du“? — „Ich bin ein *Caṇḍāla*“. — „Hast du einen Zahnstocher ins Wasser geworfen?“ — „Jawohl, das habe ich getan“. — „Geh zur Hölle, du Hurensohn, du *Caṇḍāla*, du Unglücksvogel! wohne nicht hier, nimm deine Wohnung stromabwärts!“ Jener wanderte stromabwärts, warf aber noch einen Zahnstocher ins Wasser, der gegen den Strom schwamm und in den Flechten Jātimantas hängen blieb. Da sprach er: „Geh zur Hölle, du Elender, wenn du hier wohnen bleibst, soll am siebenten Tage dein Haupt in sieben Stücke zerbersten.[4] Mātanga dachte: „wenn

[1] Daß diese Berichte aus älterer Quelle herübergenommen sind, beweist die G. 23 über *Ajjuna*, der den *Aṅgīrasa Gotama* beschädigte und der kein anderer ist als der *Arjuna Sahasrabāhu* (Jāt. 530, G. 26 *Ajjuno . . . sahassabāhu*) des Epos (der Kommentar nennt ihn ganz richtig *Kekarājadhāniyaṃ rajjaṃ kārento*, Arjuna war König der *Kekaya* oder *Hāihaya* (MBh. III 116. 184; XII 49, Rām. VI 32 usw.), vgl. Lüders, *GA*. IX. 2, p. 5, N. 1). König *Daṇḍaki* in G. 21, der den *Kisa Vaccha* (= *Kṛśa Vatsa*) tötete, ist vielleicht der von Vātsyāyana genannte grimme Herrscher *Daṇḍaka* oder *Daṇḍakya Bhoja*, vgl. Verfasser, *Festschr*. f. K. F. Johansson, S. 31.

[2] *Vetrāvatī* Name eines Nebenflusses der Yamunā.

[3] *nassa vasali*.

[4] Vgl. zu dieser Geschichte Fick, *Soziale Gliederung*, p. 27.

ich ihm zürne, wird meine Tugend zugrunde gehen; ich werde aber ein Mittel zu seiner Demütigung finden", und am siebenten Tage verhinderte er den Sonnenaufgang. Erschrocken liefen alle Leute zu Jātimanta und fragten: „Ehrwürdiger, hast du wohl den Sonnenaufgang verhindert?" Er antwortete: „Nein, am Ufer wohnt aber ein *Cāṇḍāla*, der muß das getan haben". Die Leute gingen zu Mātaṅga und sprachen: „Ehrwürdiger, hast du den Sonnenaufgang [389] verhindert?" — „Ja, meine Herren." — „Aber weswegen?" — „Euer Freund, der Asket,[1] hat mich, einen Unschuldigen, verflucht; wenn er hieher kommt, mir zu Füßen fällt und um Verzeihung bittet, will ich die Sonne loslassen." Sie eilten dahin, schleppten ihn mit, beugten ihn zu den Füßen des Mātaṅga und zwangen ihn, um Verzeihung zu bitten; dann sagten sie: „Laß die Sonne los, o Ehrwürdiger!" — „Es ist nicht möglich, denn falls ich das tue, wird sein Kopf in sieben Teile bersten." — „Ehrwürdiger, was sollen wir denn tun?" Er antwortete: „Holet eine Lehmscholle!" und, als sie das getan, sagte er: „Leget die Scholle auf seinen Kopf und führet ihn ins Wasser"! Dann ließ er die Sonne los. Als die Sonne frei geworden, barst die Scholle in sieben Teile und der Asket tauchte unter.'

,Als Mātaṅga ihn so gedemütigt hatte, dachte er: „Wo wohnen jetzt jene sechszehntausend Brahmanen"[2] und, als er sich sagte: „beim König *Mejjha*",[3] dachte er weiter: „Ich werde sie demütigen", er ging durch übernatürliche Kraft dahin, stieg in der Nähe der Stadt

[1] *tumhākaṃ kulūpakatāpaso*: im Jāt. I, p. 257 kommt ein *kulūpako ājīviko* vor, was FICK, *Soziale Gliederung*, p. 155 mit ,Familienasket' übersetzt. In Jāt. IV, p. 36 steht *amhākaṃ kulūpakatāpasassa*. Und Jāt IV. p. 445 sagt ein falscher Asket: *idāni rājakulūpako bhavissāmi* ,heute werde ich ein Freund (oder Vertrauter) des Königs werden'.

[2] Diese hatten ihn, wie der erste Teil des Jātaka erzählt, früher beleidigt und waren deswegen von den Göttern lahm gemacht worden. Mātaṅga heilte sie mit den Resten seiner Speisen; weil aber die Brahmanen Überbleibsel von den Speisen eines *Cāṇḍāla* gegessen, traten sie aus ihrer Kaste aus und zogen in ein anderes Land. Vgl. FICK, *Soziale Gliederung*, p. 31.

[3] *Mejjha* muß wohl skt. *Medhya* sein; ich kenne aber keine Person dieses Namens in epischer oder sonstiger Literatur. Die Sarvāṇukr. nennt einen *Medhya Kāṇva* als Liederverfasser; vgl. aber *Medhātithi* und *Medhyātithi*.

herunter, nahm seinen Almosentopf und ging in der Stadt bettelnd herum. Als ihn die Brahmanen erblickten, dachten sie: ‚Wenn er auch nur einen Tag hier bleibt, wird er uns zugrunde richten"; sie liefen zum König und sprachen: „Eure Majestät, ein Gaukler und Zauberer ist hierher gekommen, nimm ihn fest!" Der König willigte ein. Mātaṅga aber hatte seinen Topf voll verschiedener Speisen mit, saß auf einer Bank, sich an eine Mauer lehnend, und wollte essen, als ihn die Abgesandten des Königs fanden und mit einem Schwert töteten. Er wurde in der Brahmawelt wiedergeboren. In diesem Leben war der Bodhisatta ein Ichneumonbändiger[1] und wurde in diesem niedrigen Gewerbe[2] totgeschlagen.[3] Die Götter aber zürnten und ließen einen Regen von glühender Asche über das Reich des Mejjha fallen; damit machten sie es ganz öde und leer. Deswegen heißt es:

24. Nachdem der heilige Mātaṅga von Mejjha getötet worden war, ging jener mit seinem ganzen Volke zugrunde — so entstand der Mejjhawald.'[4]

Vergleichen wir nun mit dieser Erzählung den CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi jaṭilo uggatāpano*
Mātaṅgo nāma nāmena sīlavā susamāhito
2. *ahañ ca brāhmaṇo eko Gaṅgākūle vasām' ubho*
ahaṃ vasāmi upari heṭṭhā vasati brāhmaṇo.

---

[1] So übersetzt Rouse in Cowell *Jāt.* IV, p. 244 das Wort *koṇḍadamaka* (‚a mongoose-tamer', nach Nr. 1 ‚taking *koṇḍa-* to be the same as *kuṇḍa-*'), ob mit Recht, ist jedenfalls zweifelhaft.

[2] *paratantiyuttabhāvena.*

[3] Was diese Meinung eigentlich beabsichtigt, verstehe ich nicht. Wenn darin etwas altes steckt, würde es am ehesten zeigen, daß der letzte Teil des Jāt. 497 ursprünglich ganz selbständig war und erst später mit dem ersten, wo Bodhisatta doch von Hause aus ein heiliger Asket ist, zusammengeführt wurde. Dies scheint ja auch das CP., das nur den späteren Teil kennt, zu bestätigen.

[4] Es ist schwierig zu glauben, daß der Versanfang *upahaññamāne Mejjhā Mātaṅgasmiṃ* etc. nicht ursprünglich mit Jāt 530, G. 28: *upahacca manaṃ Mejjho Mātaṅgasmiṃ* etc. identisch war. C[k] hat *upahaṇḍamanaṃ*, C[s] *upahaṇḍavanaṃ* und C[s] *Mejjho*, B[d] *Majho*. — Zur Geschichte vom Entstehen des Mejjhawaldes vgl. auch Mil. P., p. 130.

3. *vicaranto 'nukūlamhi uddham me assam 'addasa*
tattha maṃ paribhāsetvā abhisapi muddhaphālanaṃ.
4. *yadi 'haṃ tassa kuppeyyaṃ yadi sīlaṃ na gopaye*
oloketvān' ahaṃ tassa kareyyaṃ chārikaṃ viya.
5. *yaṃ so tadā mam abhisapi kupito duṭṭhamānaso*
tass' eva matthake nipati yogena taṃ pamocayiṃ.
6. *anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitaṃ*
sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā yeva kāraṇā.

Wörtliche Übereinstimmungen gibt es hier sehr wenige. *muddhaphālanaṃ* in V. 3 erinnert an den Ausdruck *sattadhā muddhaṃ phalissati* im Jāt. pp. 388, 21 und 389, 7; *abhisapi* in VV. 3 und 5 steht auch p. 389, 3.

CP. II 8 heißt *Dhammādhammadevaputtacariyam* und ist früher nicht identifiziert worden, vgl. MORRIS, *BV. & CP.*, p. xv.[1] Es ist aber das sogenannte *Dhammajātakam* (Jāt. 457, F. IV, p. 100 ff.), das in Übersetzung folgendermaßen lautet:

[100] ‚Früher, als Brahmadatta in Benares regierte, wurde der Bodhisatta im *kāmāvacaraloka* als ein Gott, namens *Dhamma*, geboren, Devadatta aber hieß *Adhamma*. Und am Vollmondstage, gegen Abend, als die Leute nach dem Essen in traulichem Gespräch bei den Türen saßen, in Dörfern, Städten und Königsstädten, bestieg Dhamma in göttlicher Pracht seinen Götterwagen und reiste, umgeben von himmlischen Nymphen, herum; in der Luft stehend sprach er: „Lasset ab von dem Tiertöten und den übrigen zehn Wegen der Sünde, erfüllet eure Pflichten gegen Vater und Mutter und folget dem dreifachen Weg des Rechtes: [101] dann werdet ihr das Himmelreich erlangen und große Ehren genießen". So trieb er die Menschen auf den zehn Pfaden des Rechtes an und fuhr von rechts an um den Jambudīpa herum. Adhamma aber belehrte sie: „Tötet lebende Wesen" usw. führte sie auf die zehn Wege der Sünde ein und fuhr von links an um den ganzen Jambudīpa herum.

[1] MORRIS dachte fragend an ‚*Mittāmittajātaka* in the *Dvādasanipāta*', was also Jāt. 473 (F. IV, p. 196 ff.) wäre, ein Text, der in jener Zeit noch nicht zugänglich war und mit diesem nichts zu tun hat.

Einmal begegneten sich ihre Wagen in der Luft und die Leute riefen einander zu: „Wem gehört ihr? Wem gehört ihr?“ Sie antworteten: „Wir gehören Dhamma, wir gehören Adhamma“, machten einander Platz und teilten sich voneinander. Dhamma aber sprach zu Adhamma: „Mein Freund, du bist Adhamma, ich aber bin Dhamma, mir gebührt der Vorrang; lenke also deinen Wagen zur Seite und gib mir Raum‘, und er sagte den ersten Vers her:[1]

1. ‚Ich verleihe Ruhm, ich tue das Rechte, mich preisen immer Asketen und Brahmanen; von Göttern und Menschen verehrt bin ich, Dhamma — mir gebührt der Weg, geh zur Seite, Adhamma!“

Und dann weiter:

2. Adhammas hohen Wagen habe ich bestiegen. ich bin unerschrocken und mächtig; warum sollte ich dann heute dir, o Dhamma, den Weg räumen, was ich früher niemandem getan habe.‘

3. ‚Dhamma fürwahr erschien zuerst auf dieser Erde, erst später entstand Adhamma; ich bin der älteste, der edelste und zuerst geboren, gib also, du jüngerer, dem älteren Raum!“

4. ‚Weder weil du darum bittest, noch weil es sich ziemt, noch weil du es verdienst, will ich dir Platz geben; [102] nein, heute werden wir beide hier streiten — wer siegt, der soll den Weg nehmen.‘

5. ‚Ich bin Dhamma, berühmt über alle Welt, mächtig, von unendlichem Ruhm, ohnegleichen, mit allen Tugenden begabt — wie könntest du wohl siegen, o Adhamma?‘

6. ‚Mit Eisen hämmert man Gold, nie hämmert Eisen man mit Gold; falls Adhamma heute den Dhamma besiegt, dann wird Eisen ebenso viel wert sein wie Gold.‘

7. ‚Falls du wirklich im Streit der stärkste bist, o Adhamma, so will ich dir ohneweiteres Platz machen und alle deine schlechten Worte verzeihen, obwohl sie weder gut noch klug waren‘.

Diese sechs Verse sprachen sie, einander Antwort gebend. [103]. Im selben Augenblick aber, als der Bodhisatta den letzten Vers sprach, konnte Adhamma nicht länger in seinem Wagen stehen

[1] Die Situation erinnert ein wenig an den Wortstreit zwischen Varuṇa und Indra in *RV.* IV, 42, 1 ff.

bleiben, sondern fiel kopfüber auf die Erde hinunter; die Erde aber spaltete sich und er wurde in Avīci wiedergeboren.'[1]

Ebendasselbe erzählt nun der CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi mahāyakkho mahiddhiko*
   Dhammo nāma mahāyakkho sabbalokānukampako
2. *dasakusalakammapathe samādapento mahājanaṃ*
   carāmi gāmanigamaṃ samitto saparijjano.
3. *pāpo kadariyo yakkho dīpento dasa pāvake*
   so p'attha mahiyā carati samitto saparijjano.
4. *Dhammavādī Adhammo ca ubho paccanikā mayaṃ*
   dhure dhuraṃ ghaṭṭayantā samimhā paṭipathe mayaṃ.
5. *kalaho vattati asmā kalyāṇapāpakassa ca*
   mayyā okkamanatthāya mahāyuddho upaṭṭhito.
6. *yadi 'haṃ tassa pakuppeyyaṃ yadi bhinde tapoguṇaṃ*
   saha parijanan tassa rajabhūtaṃ karayy' ahaṃ.
7. *api cāhaṃ sīlarakkhāya nibbāpetvāna mānasaṃ*
   saha janen' okkamitvā pathaṃ pāpass' adās' ahaṃ.
8. *saha pathato okkanto katvā citassa nibbutiṃ*
   vivaraṃ adāsi paṭhavī pāpayakkhassa tāvado.

Zu V. 2[a] vgl. Jāt. p. 101, 2: *manusse dasakusalakammapathe samādapento*; zu V. 8[b] vgl. p. 103, 3: *paṭhaviyā vivare dinne.* Sonst gibt es keine unmittelbaren Wortanklänge.

CP. II 9 heißt *Jayaddisacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 21—22: *Jayaddisarājassa putta-Alīnasattukumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 513 (F. v, p. 21 ff.), *Jayaddisajātakam* genannt.

Das Jātaka erzählt folgendes: In *Kampilla* herrschte ein König *Pañcāla*; dessen erste Gemahlin gebar ihm einen Sohn. Darüber wurde eine der Nebenfrauen zornig und wünschte: ‚Ach, könnte ich nur das neugeborene Kind verschlingen'; so wurde sie eine *Yakṣinī* und aß zwei Kinder der Königin nacheinander. Das dritte aber konnte sie, weil sie verfolgt wurde, nicht verschlingen; inzwischen ergriff das Kind ihre Zitzen und begann zu trinken. So wurde es

[1] Es folgen vier *abhisaṃbuddhagāthās*, die ich nicht zu übersetzen brauche.

das Kind des Unholdes, und sie ernährte ihn auf einem Leichenacker mit Menschenfleisch. Da es nun dachte: ‚Ich bin ein *Yakṣa*‘ setzte es nach dem Tode seiner Pflegemutter jene Lebensweise fort. Inzwischen hatte die Königin noch einen Sohn geboren, den man *Jayaddisa* nannte. Als dieser herangewachsen und König geworden war, bekam auch er einen Sohn, namens *Alīnasattu*.[1] Der Unhold aber hauste auf dem Leichenacker und wurde auf die Bitten der Stadtbewohner von dort vertrieben; dann nahm er im Wald seinen Aufenthalt und lebte von Menschen, die er von vorbeiziehenden Karawanen raubte. Einmal begab sich nun Jayaddisa auf die Jagd; als er eben aus der Stadt hinauszog, kam ein Brahmane aus Takkasilā heran und bot ihm vier Verse, jeden gegen hundert Goldstücke, an. Der König hieß ihn warten und zog fort. Als er nun ein Gazelle sehr weit verfolgte, kam er, ohne es zu wissen, zum Wohnort des Menschenfressers (*porisāda*). Dieser packte ihn und wollte ihn sofort verzehren; der König erhielt aber doch die Erlaubnis, die Verse des Brahmanen zu hören, gegen das eidliche Versprechen, wieder zurückzukehren. Als Alīnasattu die Geschichte zu hören bekam, ging er trotz der Bitten seines Vaters an seiner Stelle in den Wald, wurde aber seines Edelmutes wegen von dem *Yakṣa* losgelassen, den er auch bekehrte.[2]

Ganz ähnliches erzählen die elf Verse des CP.-Textes, die ich hier nicht in extenso ausführe.[3] Zu V. 3[b]: *so me pitum aggahesi 'bhakkho si mama mā cali'* vgl. Jāt. p. 23, 10—11: . . . *bhakkho me si'*

---

[1] An anderen Stellen des Jātaka sowie im CP. *Alīnasatta* genannt. Es hat wohl etymologisierenden Schreibern sowohl *satta-* = *sattva-* als *sattu* = *śatru-* vorgeschwebt. Vgl. dazu *Jarāsandha-*, ein Name, der in Pkt.-Texten bisweilen *Jarasindha-* aber auch °*sindhu-* lautet.

[2] Eine ähnliche Geschichte ist das *Mahāsutasomajātaka* (Jāt. 537, F. v, p. 456 ff.). Vgl. über diese Geschichten und ihr Verhältnis zu epischen Erzählungen Verfasser, *WZKM.* xxiii, 161 f. Ähnliche Erzählungen haben auch Hertel, *ZDMG.* 60, 769 ff und Verfasser, *Studien zur ind. Erzählungsliteratur* i, p. 138 ff. behandelt. Vgl. weiter unten zu iii 12.

[3] In V. 2 soll natürlich *sutadhammo . . . Alīnasatto* stehen, in V. 1 wohl *Kampilāyaṃ* statt *Kappi*°.

ti hatthe gahetvā . . .; in Betracht von p. 23, 18: *rājā yakkhaṃ disvā ūrukkhambhaṃ patvā* . . . ist wohl in V. 4ᵇ zu lesen: *ūruthambho*[1] *ahū tassa disvāna porisādakaṃ*; zu V. 10ᵃ: *papatissāmi rukkhato* vgl. G. 25ᶜ: *rukkhassa vā te papatāmi aggā*; zu V. 10ᵃ: *ujjalehi mahāaggiṃ* vgl. G. 26ᵈ: *jalehi aggiṃ* und G. 27ᵇ⁻ᶜ: *mahantam aggiṃ | sandīpayitvā* . . . und ibid. ᵈ: *ādīpito dāni mahāyam aggī.*

CP. II 10 ist das *Saṃkhapālacariyam* — vgl. NK. p. 45, 23: *Saṃkhapālajātake* — und entspricht dem Jāt. 524 (F. v, p. 161 ff.), dem *Saṃkhapālajātakam,* dessen Inhalt überhaupt — mindestens im Anfang, worauf es hier ankommt — ungefähr derselbe ist wie der des Bhūridattajātaka.[2] Ein Schlangenkönig, der in die Menschenwelt geht, um die Fastentage zu beobachten, wird von Schlangenbändigern festgenommen, will sich aber trotz aller Schmerzen nicht verteidigen — das ist der hauptsächliche Inhalt der Jātaka-Einleitung und des CP.-Textes. Von Wortanklängen habe ich bemerkt: V. 3 stimmt zu Jāt. p. 163, 7—8;[3] in V. 5 erinnert *kāje āropayitvāna* an p. 164, 5: *kāceh' ādāya*; in V. 7 endlich steht *koṭṭayante pi sattibhi,* vgl. p. 163, 26: *sarīraṃ sattīhi koṭṭetvā.* Der V. 7 ist übrigens in NK. p. 45, 24—25 als V. 260 zitiert.[4]

3. Nekkhammapāramitā etc.

CP. III 1 heißt *Yudhañjayacariyam* und kommt ebensowie III 4—5; 7—11 und 13 in der NK. nicht vor. Es entspricht dem sogenannten *Yuvañjayajātakam*[5] (Jāt. 460, F. IV, p. 119 ff.), dessen Inhalt der folgende ist:

In der Stadt *Rammana*[6] lebte König *Sabbadatta,* der 1000 Söhne hatte. Der älteste, der Kronprinz war, hieß *Yuvañjaya.* Als er eines

[1] Statt des sinnlosen *uru*°.

[2] S. oben unter II 2.

[3] Vgl. oben zu II 2, 4.

[4] In den VV. 4 und 7 ist natürlich *Bhojaputtā* und *Bhojaputte* zu schreiben statt *bhoja*°.

[5] Die Handschrift Bᵈ hat überall *Yudhañjaya.*

[6] Nach der Prosaerzählung war dies der Name von Bārāṇasī in jener Zeit. In G. 9 hatten Cᵏˢ *Rammako,* Bᵈ *Rammaṇam.*

Morgens in den Garten fuhr, sah er überall an Ästen, Blättern usw. Tautropfen, als er aber gegen Abend zurückkehrte, waren sie zur Erde gefallen. Da dachte er: ‚Die Existenz der lebenden Wesen ist den am Grashalme haftenden Tautropfen ähnlich, somit muß ich, der ich Krankheit, Alter und Tod unterworfen bin, Vater und Mutter um Urlaub bitten und in die Hauslosigkeit gehen.‘ Das tat er auch und wurde, die Bitten seiner Eltern nicht beachtend, Einsiedler.

Dasselbe berichtet auch der CP.-Text, den ich nicht anzuführen brauche. Wörtliche Anklänge habe ich nicht gefunden, außer, daß V. 2[b]: *mātāpitu ca vanditvā pabbajjaṃ anuyāc' ahaṃ* ein wenig an Jāt. p. 120, 18—19: *pitaraṃ vanditvā . . . pabbajjaṃ yācanto* erinnert.

CP. III 2 ist das *Somanassacariyam* — vgl. NK. p. 45, 27: *Somanassakumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 505 (F. IV, p. 444 ff.), *Somanassajātakam* genannt. Der Inhalt der Erzählung ist kurz der folgende:

Im Kurureiche, in der Stadt der nördlichen Pañcāla, lebte König *Reṇu*. Einmal kam der von 500 Asketen begleitete große Büßer *Mahārakkhita* dahin, um Nahrung zu betteln; der König lud ihn ein, während der Regenzeit im Schloßgarten zu verweilen. Als die Regenzeit zu Ende war, brachen die Asketen wieder auf, um zum Himavant zu gehen. Unterwegs kam Mahārakkhita der Gedanke: ‚Wird König Reṇu wohl einen Sohn bekommen oder nicht? Doch, er wird einen bekommen.‘ Und er sagte zu den übrigen Asketen, die darüber unter sich sprachen: ‚Seid nicht bekümmert, Ehrwürdige! in der Morgendämmerung wird ein Göttersohn aus dem Himmel kommen und im Leibe der ersten Gattin des Königs empfangen werden.‘ Nun befand sich unter den Asketen ein Betrüger (*kūṭatāpasa*): als er dies hörte, tat er, als ob er krank wäre und nicht weiter gehen könnte. So wurde er zurückgelassen und eilte bald darauf in die Stadt, wo er dem König das Ereignis prophezeite, als hätte er es selbst durch übernatürliche Einsicht zu wissen bekommen. Er wurde der Favorit des Königs, nahm im Garten seinen Aufenthalt und wurde seiner Prophetengabe wegen *Dibbacakkhuka* genannt.

Im Leibe der Königin wurde der Bodhisatta empfangen und zu rechter Zeit geboren; er erhielt den Namen: Prinz *Somanassa*. Als er sieben Jahre alt war, brachen an der Grenze Unruhen aus und der König begab sich dorthin, um sie zu unterdrücken, nachdem er dem Dibbacakkhuka den Prinzen warm empfohlen hatte. Jener übte im Geheimen das Gewerbe eines Gärtners und Gemüsehändlers aus; als der Prinz kam, ihn zu besuchen, war er gerade damit beschäftigt, seine Pflanzen zu bewässern. Der Prinz zeigte ihm keine Ehre, sondern sagte nur: ‚Was betreibst du, du Gärtner, du weltlicher Mensch' (*gahapatika*), und ging von dannen. Der Asket aber beschloß, sich zu rächen; so stellte er sich, als ob er schwer verwundet wäre, und lag in seiner (von ihm selbst) zerstörten Hütte.[1] Als der König kam und ihn über den Grund seiner Niedergeschlagenheit befragte, klagte er den Prinzen an; der König befahl, diesen töten zu lassen. Es gelang ihm aber zu beweisen, daß der Asket wirklich von Gemüsehandel lebte und viel Geld gesammelt hatte. So wurde der Prinz freigelassen und der König bot ihm das Reich an; er lehnte es ab und wurde unter Zustimmung seiner frommen Mutter, der Königin *Subhaddā*, Einsiedler. Der Betrüger aber wurde von den Leuten totgeschlagen.

Ganz dasselbe erzählen nun die 16 Verse des CP.-Textes, nur wird das endliche Schicksal des falschen Asketen nicht erwähnt. Von wirklichen Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten habe ich folgendes bemerkt: in V. 3[a] steht *kuhakatāpaso* und in V. 4[a] *kuhakaṃ* (vgl. weiter VV. 9[a] und 10[a]), vgl. Jāt. p. 445, 12 *kuhakaṃ* und 23 *kuhakaṃ tāpasaṃ*;[2] in V. 3[b] heißt es: *ārāmaṃ mālāvacchañ ca ropetvāna so jīvati*, vgl. p. 445, 30: *sūpeyyasākañ ca valliphalāni ca*

[1] Ich zweifle kaum daran, daß die Schilderung p. 446, 11 ff. darüber, wie der falsche Asket seine Hütte und sich selbst zurichtete, eine Ausschweifung des Prosaverfassers ist. Denn in den GG. 1 und 2 heißt es nur ganz allgemein: *ko tvaṃ hiṃsati heṭheti* und *puttena te heṭhayito deva*, und in G. 10, wo der König den Prinzen anklagt, sagt er nur: *taṃ tādisaṃ saṃyataṃ brahmacāriṃ | kasmā tuvaṃ brūsi gahapatīti*.

[2] B[d] hat *kuhikatāpasaṃ*.

ropetvā; in V. 7[a] spricht der König: *mā pamajji tuvaṃ tāta jaṭilaṃ uggatapasaṃ*, im Jāt. p. 446, 1 sagt er: *Dibbacakkhutāpasaṃ mā pamajji*; in V. 8[b] nennt der Prinz den Asketen *gahapati*, p. 446, 7 sagt er: *kiṃ karosi paṇṇika gahapatika*; in V. 11[b] heißt es: *sīsaṃ . . . chinditvā*, in G. 3[d]: *chetvāna sīsaṃ . . .*; in V. 12[a] steht: *mātu aṅke nisinnassa ākaḍḍhitvān' āyanti maṃ*, vgl. G. 23[c–d]: *mātuc-ca aṅkasmi ahaṃ nisinno | ākaḍḍhito sāhasā tehi deva.*

CP. III 3 heißt *Ayogharacariyam* — vgl. NK. p. 45, 27: *Ayoghara-paṇḍitakāle* — und entspricht dem *Ayogharajātakam* der Pālisammlung (Jāt. 510, F. IV, p. 491 ff.). Bei Ārya Śūra in der JM. kommt als Nr. XXXII des *Ayogṛhajātakam* vor.

Der Inhalt des Jātaka ist folgender: Des Königs *Brahmadatta* in Benares erste Gemahlin wurde schwanger; eine ihrer Nebenfrauen, die selbst kein Kind hatte, war darob sehr eifersüchtig und wünschte: ‚Könnte ich nur dein Kind verschlingen.' Infolgedessen wurde sie eine *yakṣinī* und verzehrte die zwei erstgeborenen Söhne der Königin.[1] Als aber die Königin zum dritten Mal schwanger wurde, ließ der König ein eisernes Haus (*ayoghara*) bauen, wo das Kind geboren und bis zu seinem sechzehnten Lebensjahre gepflegt wurde. Es erhielt deswegen den Namen Prinz *Ayoghara*. Als er nun 16 Jahre alt war, ließ ihn der König frei und wollte ihn zum Herrscher des ganzen Reiches machen. Er aber nahm das nicht an, sondern wurde Einsiedler.

Dasselbe erzählt der CP.-Text mit folgenden Worten:

1. *punāparaṃ yadā homi Kāsirājassa atrajo*
ayogharamhi saṃvaḍḍho nāmen' āsi Ayogharo.
2. *dukkhena jīviko laddho sampīḷe paṭiposito:*
ajj' eva putta paṭipajja kevalaṃ vasudhaṃ imaṃ.
3. *saraṭṭhakaṃ sanigamaṃ sajanaṃ vanditvā khattiyaṃ.*
añjaliṃ paggahetvāna idaṃ vacanaṃ abravi:
4. *ye keci mahiyā sattā hīna-m-ukkaṭṭhamajjhimā*
nirārakkhā sake gehe vaḍḍhanti saha ñātibhi.

---

[1] Vgl. die Einleitung des *Jayaddisajātaka* (s. oben unter CP. II 9).

5. *idaṃ loke uttariyaṃ sampīḷe mama posanaṃ*
ayogharamhi saṃvaḍḍho appabbhe 'candasuriye.
6. *pūtikuṇapasampuṇṇā muccitvā mātu kucchito*
tato ghoratare dukkhe puna pakkhitt' ayoghare.
7. *yadi 'haṃ tādisaṃ patvā dukkhaṃ paramadāruṇaṃ*
rajjesu yadi rajjāmi pāpānam uttamo siyaṃ.
8. *ukkaṇṭhito 'mhi kāyena rajjena 'mhi anatthiko*
nibbutiṃ pariyesissaṃ yattha maṃ maccu na maddiye.
9. *evāhaṃ antayitvāna viravantaṃ mahājanaṃ*
nāgo va bandhanaṃ chetvā pāvisi kānanaṃ vanaṃ.
10. *mātā pitā na me dessā na pi me dessaṃ mahāyasaṃ.*
sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā rajjaṃ pariccajiṃ.

Von Wortanklängen habe ich folgende bemerkt: der V. 6 erinnert stark an Jāt. p. 493, 6 ff.: *ahaṃ dasamāse Lohakumbhiniraye viya Gūthaniraye viya ca mātukucchimhi vasitvā mātukucchito nikkhantakālato paṭṭhāya soḷasa vassāni etasmiṃ bandhanāgāre vasiṃ* etc;[1] zu V. 8 vgl. p. 493, 26 und 28: *bhave ukkaṇṭhito 'smi . . . alaṃ me rajjena*; zu V. 9[b] endlich vgl. p. 499, 9: *ayadāmaṃ bhinditvā mattahatthi viya* etc.[2]

CP. III 4 ist das *Bhisacariyam*;[3] die entsprechende Geschichte der Pālijātakasammlung finden wir in dem *Bhisajātakam* (Jāt. 488, F. IV, p. 304 ff.). In der JM. kommt als Nr. XIX das *Bisajātakam* vor.[4]

Es wäre verlorene Mühe, das eigentliche Hauptereignis des Jātaka wiederzugeben, da der CP.-Text darauf nicht im geringsten anspielt. Die einleitenden Worte der Jātakaerzählung berichten, daß

---

[1] Vgl. auch ibid. 21 ff.: *deva ahaṃ dasamāse Gūthaniraye viya vasitvā kucchito nikkhanto . . . soḷasa vassāni bandhanāgāre vasanto . . Ussadaniraye khitto viya ahosiṃ.*

[2] Noch näher kommt der Ausdruck in Jāt. 509, G. 20: *nāgo chetvā va bandhanaṃ*. Vgl. dazu Verfasser, *ZDMG.* 62, 732. Des Sinnes wegen vgl. auch SN. 29: *usabho-r-iva chetva* (C[k] *cchetva*, C[b] *cchetvā*, B[ai] *chetvā*) *bandhanāni* | *nāgo pūtilataṃ va dālayitvā*, wozu FAUSBÖLL, SN., p XV, TRENCKNER, *Mil. P.*, p. 369 und FRANKE, *ZDMG.* 63, 26 f.

[3] Besser wäre ‚the story of the lotus-stalks' als ‚the story of Bhisa', wie es MORRIS übersetzt, CP. p 94.

[4] Ich habe den Pālitext usw. in *ZDMG.* 64, 65 ff. behandelt im Zusammenhang mit Parallelversionen im MBh.

die sieben Söhne einer reichen Brahmanenfamilie in Benares — *Mahākañcana*, *Upakañcana* und fünf andere — und die Tochter, *Kañcanadevī*, das häusliche Leben verachten und Einsiedler werden wollen, was sie auch nach dem Tode der Eltern ausführen.

Ganz dasselbe erzählt der CP.-Text, nur mit der schlichten Abweichung, daß im Jātaka die Eltern tot sind, als die *Pabbajjā* stattfindet, im CP. aber nehmen sie daran teil. Es heißt nämlich in den VV. 7—8:

7. *te mayhaṃ vacanaṃ sutvā pitu mātu ca sāveyyuṃ*
mātā pitā evam āhu: sabbe pi pabbajjāma bho.
8. *Ubho mātā pitā mayhaṃ bhaginī ca satta bhātaro*
amitadhanaṃ chaḍḍayitvā pavisimhā mahāvanaṃ.

Wortanklänge finden sich wenige: V. 3 erwähnt *mātā-pitūhi pahitā sahāyā*, im Jāt. p. 305, 21 heißt es von den Eltern: *sāhāye pesitvā*; V. 5 lautet:

5. *te*[1] *maṃ tadā ukkhipantaṃ pucchiṃsu patthitaṃ mama:*
kiṃ tvaṃ patthayasi samma yadi kāme na bhuñjasi.

Im Jāt. heißt es p. 305, 21—23: *atha naṃ sahāyā 'samma kiṃ pana tvaṃ patthento kāme paribhuñjituṃ na icchisīti' pucchiṃsu.* Weiter findet sich nichts.

CP. III 5 ist das *Soṇapaṇḍitacariyam* und entspricht dem sogenannten *Sona-Nandajātakam* (Jāt. 532, F. v, p. 312 ff.).

Es wäre zwecklos, den Inhalt des Jātaka näher anzugeben, da der CP.-Text überhaupt nicht auf die dort erzählten Ereignisse Bezug nimmt. Es wird nur im CP. erzählt, daß *Soṇa* und sein Bruder *Nanda*, die die Freuden eines häuslichen Lebens gänzlich verachten, mit ihren Eltern in die Hauslosigkeit ziehen. Dasselbe erzählt der Jātakatext pp. 312, 19—313, 15. Anklänge an den Wortlaut des Jātaka habe ich in diesem CP.-Texte nicht gefunden.

CP. III 6 ist das *Temiyacariyam* — vgl. p. NK. 46, 25: *Mūgapakkhajātaka* — und entspricht dem Jāt. 538 (F. vi, p. 1 ff.), genannt in C *Mūgapakkhajātakam*, in B aber *Temiyajātakam*.

---

[1] Nämlich *sahāyā*.

Die Jātakaerzählung berichtet etwa folgendes: Bodhisatta wurde als Sohn des Königs von Benares und seiner Gemahlin Candādevī, einer Prinzessin von Madra, geboren. Er erhielt den Namen Prinz *Temiya.*[1] Als er einen Monat alt war, führte man dem Könige vier Räuber vor, die verschiedene Strafen erhielten. Am nächsten Tage, als der Prinz unter dem weißen Sonnenschirm lag, begann er sich seiner früheren Existenzen zu erinnern; er fürchtete sich, weil er einst König werden sollte. Da kam zu ihm eine Göttin, die früher seine Mutter gewesen war, und riet ihm, sich taubstumm zu stellen. So würde er der königlichen Macht, die zur Hölle führt, los werden. Obwohl man ihm die schwersten Proben auferlegte, verharrte er in diesem Zustande, bis endlich in seinem sechzehnten Jahre der König anbefahl, ihn lebendig zu beerdigen. Als der Wagenlenker schon anfing das Grab zu machen, sprach er endlich; er belehrte den Wagenlenker. Dann wurde er Einsiedler und bekehrte auch seine Verwandten.

Ganz dasselbe erzählt der CP.-Text, weshalb es nutzlos wäre, ihn wiederzugeben. Der V. 7 lautet (die Göttin spricht):

mā paṇḍiccaṃ vibhāvaya bahumataṃ sappāṇinaṃ
sabbo jano ocināyatu evaṃ attho bhavissati.

und stimmt ziemlich genau zu G. 1 (p. 4, 18—19):

mā paṇḍicciyaṃ[2] *vibhāvaya bālamato bhava sabbapāṇinaṃ*
sabbo taṃ jano ocināyatu, evaṃ tava attho bhavissati.

Der CP.-Verfasser hat hier eine schlichte Umredaktion des Jātakaverses vorgenommen.

Die Antwort des Temiya folgt in V. 8[b]—9[a]:

karomi te taṃ vacanaṃ yaṃ tvaṃ bhaṇasi devate
atthakāmāsi me amma hitakāmāsi devate.

---

[1] Weil bei seiner Geburt im ganzen Reiche Regen fiel. Man führte also den Namen zu skt. *timita-* ‚naß', *temana-* ‚Feuchtigkeit, Naßmachen, Brühe', p. *temana-* ‚wetting'.

[2] B[ds] °*ccayaṃ*.

Ganz identisch ist G. 2, nur steht dort: *yaṃ maṃ bhaṇasi* ... Weiter heißt es in V. 10ᵇ ... *tayo aṅge adhiṭṭhahiṃ*, vgl. p. 4, 26: *tāni tīṇi aṅgāni adhiṭṭhahi.*

Schließlich findet sich die G. 18 mit einer schlichten Änderung (CP. ... *attā na me ca dessiyo*, NK. besser ... *na pi me dissaṃ mahāyasaṃ*) als NK. 266.[1]

CP. III 7 heißt *Kapirājacariyam* und entspricht nicht, wie man früher vermutet hat,[2] dem Jāt. 208 — genannt *Suṃsumārajātakam* — sondern dem Jāt. 57, *Vānarindajātakam* (F. I, p. 278 ff.), das in Jāt. 224, *Kumbhīlajātakam* (F. II, p. 206 ff.) wiederholt ist.[3] Mit den Erzählungen XXIV und XXVII der JM., wie es einst Rhys Davids, *BBS.* I, p. XCVIII vermutete, hat das *Cariya* nichts zu tun, vgl. Speier, *SBB.* I, pp. 218 und 244. Das *Markaṭajātakam* in Mahāv. II, p. 246 ff. entspricht dem Jāt. 208.[4]

Das Jāt. 57 lautet in Übersetzung: [278] ‚Als Brahmadatta in Benares regierte, wurde Bodhisatta als Affe geboren; als er herangewachsen war, hatte er die Größe eines Füllens, war sehr kräftig und lebte ganz allein am Ufer des Flusses. Inmitten des Flusses lag eine Insel, die von verschiedenen *amba-*, *panasa-* und anderen Obstbäumen bewachsen war. Bodhisatta, der Elefantenkräfte besaß, erhob sich vom Ufer in die Luft und kam auf einen spitzen Felsen, der sich mitten im Strome zwischen Insel und Festland befand, nieder. Von dort aus machte er noch einen Sprung und gelangte zur Insel. Dort genoß er die verschiedenen Früchte und begab sich abends auf demselben Wege nach seinem Wohnort zurück, schlief dort nachts über und tat am folgenden Tage dasselbe. So lebte er alle Tage.

Damals lebte in dem Fluß ein Krokodil mit seiner Gattin. Das Weibchen, das den Bodhisatta hin- und herlaufen sah. bekam ein

[1] Demnach ist in CP. V. 18ᵇ zu lesen *vataṃ* statt *va taṃ*.

[2] Morris *CP.* p. XIV, *Contemp. Rev.*, Vol. XXXIX, Cowell, *Jātaka* II, p 110, N. 1, wo eine slawische Parallele angeführt ist.

[3] Das Kumbhīlajātakam hat die Prosaerzählung nicht, nur die G. 1, mit einer G. 2, die nur eine sinnlose Wiederholung der ersten enthält, verbunden.

[4] Eine Dublette ist ferner das *Vānarajātakam* (Jāt 342, F. III, p. 133 f).

Schwangerschaftsgelüste: [279] sie verlangte das Herzfleisch des Bodhisatta und sprach zu ihrem Gatten: „Herr, ich verlange eifrig das Herz jenes großen Affen." Das Krokodil antwortete: „Ja, du sollst es bekommen!" und dachte: „Heute abend, wenn er von der Insel zurückkehrt, werde ich ihn festnehmen." Er legte sich somit auf dem Felsen nieder. Als Bodhisatta tagsüber herumgewandelt, stand er abends am Ufer der Insel; als er zum Felsen hinüberblickte, sagte er sich: „Jener Fels scheint heute höher als gewöhnlich, wie kommt das?" Denn er bemerkte immer genau die Höhe des Felsens und des Wassers; so dachte er weiter: „Heute ist der Wasserstand ganz derselbe, der Fels aber scheint bedeutend höher, vielleicht liegt dort ein Krokodil, das mich festnehmen will." Weiter dachte er: „Ich werde es untersuchen" und rief, als ob er mit dem Felsen sprechen würde: „Hör' mal, Fels!" Als er keine Antwort erhielt, rief er zum zweiten und dritten Male dasselbe. Der Fels antwortete aber nichts. Dann rief der Affe: „Warum antwortest du heute nicht, o Fels?" Das Krokodil dachte: „Fürwahr, an anderen Tagen antwortet der Fels dem Affen, so will ich es heute tun' und rief: „Ja, o Affe, was wünschest du?" — „Wer bist du?" — „Ein Krokodil" — „Warum sitzest du dort?" — „Ich will dein Herz nehmen." Bodhisatta dachte: „Ich kann keinen anderen Weg gehen, ich muß das Krokodil täuschen", und sprach: „Freund Krokodil, ich selbst will mich dir geben, halte nur das Maul offen und nimm mich fest, wenn ich komme." Die Krokodile aber schließen die Augen, wenn sie gähnen. Ohne daran zu denken, öffnete es das Maul; seine Augen schloßen sich und so lag es da. Als Bodhisatta dies erkannte, hob er sich von der Insel, sprang auf den Kopf des Krokodils und stand, schnell wie ein Blitz, auf dem entgegengesetzten Ufer. Als das Krokodil das Wunder sah, dachte es: ‚Wunderliches fürwahr hat jener Affe getan" und sprach: „O Affenkönig, wer in dieser Welt [280] die vier Tugenden besitzt, der besiegt seine Feinde; und bei dir finden sich, glaube ich, die vier Tugenden."' Und er sagte diese Gāthā:

‚Der Mann, der gleich dir, o Affe, die vier Tugenden besitzt, nämlich Wahrheit, Recht, Verstand und Mut, besiegt seine Feinde' (1).

Als das Krokodil so den Bodhisatta gepriesen hatte, ging es zu seinem Wohnort.'

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *yadā ahaṃ kapi āsiṃ nadīkūle darīsaye*
   pīḷito suṃsumārena gamanaṃna labhāmi 'haṃ
2. *yamh' okāse ahaṃ ṭhatvā orapāraṃ patām' ahaṃ*
   tatth' acchi sattu [1] *vadhako kumbhīlo ruddadassano.*
3. *so maṃ asaṃsi ehīti aham emīti taṃ vadi*
   tassa matthakam akkamma parakūle patiṭṭhahim.
4. *na tassa alikaṃ bhaṇitaṃ yathā vacaṃ akās' ahaṃ*
   saccena me samo n'atthi esā me saccapāramī.

Was mich dazu bewogen hat, die früher angenommene Identifikation dieses *Cariya* mit Jāt. 208 aufzugeben, ist nicht so sehr die wörtliche Übereinstimmung zwischen V. 3[b] und p. 279, 29—30: . . . *kumbhīlassa matthakaṃ akkamitvā . . . paratīre aṭṭhāsi* — denn so etwas könnte ja zufällig sein — als vielmehr der Umstand, daß das *Cariya* als Beispiel der *Saccapāramitā* verwendet wird; denn auch das Jātaka betont ja die Vortrefflichkeit der Wahrheit — vgl. G. 1[b]: *saccaṃ dhammo dhitī cāyo* etc., wozu der Kommentar bemerkt: *saccan ti vacīsaccam, mama santikaṃ āgamissāmīti ti vatvā musāvādaṃ akatvā āgato yeva 'ti.* Gerade, daß beide Texte betonen, der Affe habe nicht gelogen, als er zum Krokodil sagte: ,Ich werde (zu dir) kommen', scheint mir bestimmt ihre Zusammengehörigkeit zu zeigen.

CP. III 8 ist das *Saccasavhayapaṇḍitacariyam*, das früher nicht in der Jātakasammlung wiedergefunden wurde. Nach Morris, *CP.* p. XIV f. soll sich die Geschichte in dem *Vīsatinipāta* finden: es ist das 14. Buch der Jātakasammlung, die Jātt. 497—510 umfassend, nämlich Mātaṅga-, Citta-Sambhūta-, Sivi-, Sirimanda- (s. Mahāummagga-jāt., F. VI, pp. 355—363), Rohantamiga-, Haṃsa-, Sattigumba-, Bhallāṭiya-, Somanassa-, Campeyya-, Mahāpalobhana-, Pañcapaṇḍita-

[1] So ist wohl zu lesen statt *satthu.* Für *sattu* = *śaktu-* ,barley meal' kommt bisweilen *satthu* vor (s. Childers 470), niemals aber, soviel ich weiß, für *sattu* = *śatru-*.

(s. Mahāummaggajāt., F. VI, pp. 378—389), Hatthipāla- und Ayogharajātaka. Von diesen sind Mātaṅga-, Sivi-, Somanassa- Campeyya- und Ayogharajātaka schon früher mit CP. II, 7; I, 8; III, 2; II, 3 und III, 3 identifiziert worden; von den übrigen neun kann keines dem Saccacariya entsprechen. Woher MORRIS also jene Nachricht hat, muß dahingestellt bleiben.

Der CP.-Text hat nur einen Vers, der also lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi tāpaso Saccasavhayo*
saccena lokaṃ pālesiṃ samaggaṃ janam akās' ahaṃ.

Obwohl ich nirgends in der Jātakasammlung den Namen *Sacca* wiedergefunden habe[1] und der Wortlaut des *Cariya* ganz gut zu mehreren Erzählungen passen könnte, glaube ich doch — wenn auch mit einem gewissen Zweifel — die entsprechende Geschichte im Jātakabuche gefunden zu haben.

Es scheint mir dies das *Sujātajātakam* (Jāt. 305, F. III, p. 20ff.) zu sein. Dort wird erzählt, wie der König von Benares von seinem Fenster aus ein Mädchen, das *badara*-Früchte verkaufte, zu sehen bekam. Er wurde von Liebe zu ihr ergriffen und machte sie zu seiner Gattin. Eines Tages sah die Königin, wie der König *badara*-Früchte aß, und fragte, was für Dinge das seien. Der König wurde zornig und wollte sie verstoßen, weil sie so von Stolz aufgeblasen war. Bodhisatta aber, der sein Minister war, beruhigte ihn mit dem Verse:

honti h'ete mahārāja iddhipattāya nāriyā
khama deva Sujātāya māssā kujjhi rathesabha.

So lebten die beiden Gatten wieder in Eintracht.

Was mir hier bedeutsam scheint, ist die Übereinstimmung des Ausdruckes im CP. *samaggaṃ janam akās' ahaṃ* mit einigen Stellen des Jātakatextes. Es heißt p. 22, 14: *ṭhapetvā maṃ añño ime samagge kātuṃ nā sakkissati* und ibid. 24—25: *tato paṭṭhāya ubho samaggavāsaṃ vasiṃsu.* Das scheint mir sehr stark für die Gleichsetzung der beiden Texte zu sprechen, obwohl sonst die Ausdrücke des CP. ja nicht ganz genau zum Jātakatexte stimmen.

[1] *Saccaka* als Name in dem *paccuppannavatthu* des *Cullakāliṅgajātaka* (Jāt. 301, F. III, p. 1ff.)

CP. III 9 ist das sogenannte *Vaṭṭapotakacariyam*, das dem Jāt. 35 (F. I, p. 212 ff.) — *Vaṭṭakajātakam* genannt — entspricht.[1] Als Nr. XVI steht bei Ārya Śūra in der JM. das *Vartakapotakajātakam*. Die Erzählung enthält übrigens ein Motiv, das verwandt ist mit einer Episode aus der Schilderung des Khāṇḍavabrandes im Ādiparvan des MBh. — die Stelle ist MBh. I, 229, 1 ff. — und weiter mit vedischer Literatur, vgl. Sieg, *Itihāsatradition*, p. 1 ff.

Der Inhalt des Jātaka ist folgender: Bodhisatta wurde einst im Magadhalande als junge Wachtel geboren. Die Stelle, wo seine Eltern nisteten, wurde fast jedes Jahr durch einen Waldbrand verwüstet. Als dieser sich näherte, flohen alle Vögel erschrocken fort, unter ihnen auch die Eltern des Bodhisatta. Dieser aber, der weder fliegen noch laufen konnte, blieb zurück. Durch einen ,Wahrheitsakt' zwang er den Waldbrand zum Stillstand und wurde gerettet.

Der CP.-Text umfaßt elf Verse; von diesen stimmen VV. 8—11^{a-b} ganz genau zu den ersten Versen des Jātaka, von denen nur der dritte als Gāthā gezählt wird.[2] Weitere Ähnlichkeiten sind in V. 2^{a}: *mukhatuṇḍaken' āharitvā mātā posayati mamaṃ*, vgl. p. 213, 15: *atha naṃ mātāpitaro . . . mukhatuṇḍakena gocaraṃ āharitvā posenti*, und in V. 5^{a-b}: *mātā pitā mama . . maṃ chaḍḍetvā . . .*, vgl. p. 213, 21: *mātāpitaro . . . B-m chaḍḍetvā . . .*

CP. III 10 ist das *Maccharājacariyam*, das dem *Macchajātakam* — Jāt. 75, F. I, p. 329 ff. — entspricht. Bei Ārya Śūra steht in der JM. als Nr. XV das *Matsyajātakam*.

Das Jātaka lautet in Übersetzung folgendermaßen: Einst war in diesem Kosalareiche und gerade bei Sāvatthi, wo jetzt der Lotusteich von Jetavana sich befindet, ein Teich, umgeben von dichten Schlingpflanzen. Dort lebte Bodhisatta, der als Fisch geboren war,

---

[1] Eine Anspielung auf dieses Jātaka findet sich in Jāt. 20 (F. I, p. 170 ff), genannt *Nalapānajātakam*. S. Cowell, *Jātaka* I, pp. 56 und 90.

[2] In V. 9^{b} steht *saccabalam avassāya*, im Jāt.: *s-m apassāya*; das letzte ist wohl besser, denn *apa-śri-* med. ist ,sich lehnen an', *ápaśrita-* ,gelehnt in, auf', *ava* kommt aber nur in *avaśrayaṇa-*, p. *avassayana-* vor. In V. 11^{a} steht *mahāpajjaliko sikhī*, des Metrums wegen richtiger als *mahā pajjali sikhī* im Jātaka.

von einer Menge Fischen umgeben. In eben jener Zeit war es wie jetzt: im ganzen Reiche ließ der Gott keinen Regen fallen; die Ernten wurden verbrannt, in Teichen usw. versiegte das Wasser, Fische und Schildkröten versteckten sich im Schlamme. Auch in jenem Teiche taten die Fische ebenso, aber Krähen und andere Vögel zogen sie mit den Schnäbeln ans Licht und fraßen sie. Als Bodhisatta das Zugrundegehen seiner Verwandten sah, dachte er: „Kein anderer als ich vermag sie aus diesem Elend zu befreien, ich werde einen Wahrheitsakt vornehmen, den Gott zum Regen zwingen und meine Verwandten von dem Tode retten“; und er kam hervor aus dem schwarzen Schlamme, ein großer Fisch, einem Topfe voll Harz des *Añjana*-Baumes ähnlich,[1] und seine Augen auftuend, die wohlpolierten Rubinen glichen, blickte er zum Himmel hinauf und sprach zu Pajjunna, dem Götterkönige: „Höre, Pajjunna! Meiner Verwandten wegen bin ich sehr besorgt. Warum läßt du, obgleich ich, der ich doch tugendhaft bin, meiner Verwandten wegen besorgt bin, keinen Regen kommen? Denn obwohl ich dort geboren bin, wo man gewohnt ist, seine Verwandten zu verzehren, habe ich doch keinen Fisch gefressen, wäre er auch nicht größer gewesen als ein Reiskörnchen, und auch kein anderes Wesen habe ich getötet. Und weil dies die Wahrheit ist, sollst du Regen fallen lassen und meine Verwandten vor dem Tode retten.“ So sprach er zu Pajjunna, wie ein Herr zu seinem Diener, und äußerte noch folgende Gāthā:

1. ‚Donnere nur, Pajjunna, zerstöre das Nest der Krähe! Überlaß die Krähe dem Unglück, mich aber rette aus dem Unglück!‘[2]

So sprach Bodhisatta zu Pajjunna wie zu seinem Diener und erreichte es, daß im ganzen Kosalareiche starker Regen fiel, rettete

[1] Anders kann ich *añjanarukkhasāraghaṭika* nicht verstehen; wie CHALMERS (COWELL, *Jātaka* I, p. 184) zu seiner Übersetzung ‚blackened with rund as a casket of the finest sandal-wood which has been smeared with collyrium‘ gekommen ist, verstehe ich nicht

[2] So nach dem Jātakatexte: *abhitthanaya Pajjunna nidhiṃ kākassa nāsaya kākaṃ sokāya randhehi mañ ca sokā pamocaya.* Im CP. lautet aber V 7: *abhitthanaya Pajjunna nidhiṃ kākassa nāsaya | kākaṃ sokāya randhehi mamhe sokā pamocaya,* eine Textabfassung, die, wie SPEIER, *SBB.* I, p. 137, N. 1 bemerkt, besser ist.

die Leute vor dem Tode und ging nach seinem Tode dahin, wohin er es um seiner Taten willen verdient hatte.'

Der CP.-Text erzählt ähnliches. Die einzige wörtliche Übereinstimmung scheint V. 7 = G. 1 zu sein, die eben angeführt wurde.

CP. III 11 ist das sogenannte *Kaṇhadīpāyanacariyam,* das dem Jāt. 444 (F. IV, p. 27 ff.), dem *Kaṇhadīpāyanajātakam,* entspricht.

Das Jātaka erzählt, daß im Vaṃsareiche,[1] in der Stadt Kosambī, zwei reiche Brahmanen, *Maṇḍavya* und *Dīpāyana,* lebten, die all ihre Habe verteilten und Einsiedler wurden; als solche lebten sie fünfzig Jahre im Himālaya. Dann begannen sie herumzuwandeln und gelangten in eine Stadt des Kāsireiches, wo ein Hausvater *Maṇḍavya,* ein früherer Freund des Dīpāyana, lebte. Nachdem sie dort einige Jahre gelebt hatten, zogen sie nach Benares und lebten auf einem Leichenacker. Dīpāyana kehrte bald nach dem Himālaya zurück, Maṇḍavya blieb in Benares.

Da geschah es eines Tages, daß ein von Schutzmännern verfolgter Dieb das Gestohlene bei Maṇḍavyas Hütte hinwarf. Maṇḍavya wurde deswegen festgenommen und verurteilt, gepfählt zu werden. Mit keinem Pfahl gelang es aber, seinen Leib zu durchbohren, bis er selbst dazu riet, einen solchen aus *koviḷāra*[2]-Holz zu nehmen. Dann gelang es. [Maṇḍavya hatte in einer früheren Existenz eine Fliege mit einer Nadel aus *koviḷāra*-Holz durchbohrt.] Als er nun auf dem Pfahl stak, kam Dīpāyana vom Himālaya heran, um seinen Freund zu suchen, und sah ihn. Er sprach zu Maṇḍavya und erfuhr, daß er unschuldig sei. Da nahm er beim Pfahl seinen Sitz; die Aufseher erblickten ihn und erzählten es dem König. Dieser kam, wurde von der Unschuld des Maṇḍavya überzeugt und ließ ihn befreien, der Pfahl aber konnte nicht aus seinem Körper herausgezogen werden.[3] Von jetzt an wohnten sie in dem königlichen Garten;

[1] *Vaṃsa* soll hier offenbar dem skt *Vatsa* entsprechen; lautlich läßt sich das aber, soviel ich weiß, nicht erklären.

[2] Bauhinia variegata.

[3] Weil er mit dem Pfahl im Leibe herumging, erhielt er den Namen *Aṇimaṇḍavya*; Dīpāyana wurde *Kaṇhadīpāyana* genannt, weil auf ihn aus dem Leibe des Maṇḍavya Blutstropfen herunterfielen, die getrocknet schwarz wurden.

dorthin kam auch der Haushalter Maṇḍavyas mit seinem Weibe und seinem Sohne *Yaññadatta*, sie zu besuchen. Dabei geschah es, daß Yaññadatta, der mit einem Ball spielte, diesen in einen Ameisenhaufen warf. Dort wohnte eine Schlange, die ihn biß, worauf er tot herunterfiel; durch die Wahrheitsakte des Dīpāyana und der Eltern wurde er wieder ins Leben gerufen.

Dasselbe berichten nun die 13 Verse des CP.-Textes, nur daß einzig und allein der Wahrheitsakt des Dīpāyana mitgeteilt wird, nicht solche der Eltern. Es sind dies die VV. 11—12:

11. *sattāham evāhaṃ pasannacitto*
puññatthiko acarī brahmacariyaṃ
athāparaṃ yaṃ caritaṃ mamā-y-idaṃ.
vassāni paññāsasamādhikāni
12. *akāmako vā hi ahaṃ carāmi*
etena saccena suvatthi hotu
hataṃ visaṃ jīvatu Yaññadatto.

Diese Verse sind mit der G. 1 des Jātaka identisch. Sonst finden sich Wortanklänge nicht.

CP. III 12 ist das *Sutasomacariyam* — vgl. NK. p. 46, 21 *Mahāsutasomajātake* — und entspricht dem *Mahāsutasomajātakam* (Jāt. 537, F. V, p. 456 ff.). Als Nr. XXXI steht in der JM. das *Sutasomajātakam.*[1]

Wenn ich die ziemlich weitläufige Einleitung übergehe, geschieht das nicht, weil sie ohne Interesse ist — im Gegenteil, sie

[1] Vgl. weiter S. v. OLDENBURG, *JRAS.* 1893, p. 331 ff.; KERN, *Verslagen en Meddeel.* 3 R., Vol. V, p. 8 ff.; SPEIJER, *SBB.* I, pp. 291 *n* und 313 *f.* S. weiter die Anm. zu CP. II 9 (oben p. 381) Die Geschichte von *Kalmāṣapāda Sāudāsa*, auf welche SPEIER hinweist, steht in MBh. I, 176, 1 ff. = 6696 ff. Vgl. weiter ibid. XII, 2883 ff., *KSS.* 1, p. 208 (TAWNEY) und Jāt. 398, *Sutanojātakam* (F. III, p, 325 ff.). — In der Geschichte von dem menschenfressenden Könige, der 101 Könige einer Waldgottheit (= Durgā?) opfern wollte, durch Sutasoma aber verhindert wurde, sehe ich die buddhistische Parallele zur Geschichte von Jarāsandha in MBh. II 625 ff., wie ich *WZKM.* XXIII, 161 f. auseinandergesetzt habe. *Sutasoma* ist im Epos der Sohn des *Bhīma* und der *Drāupadī*, im Jāt. der Sohn des Königs *Koravya* (= *Kāuravya*) in *Indapatta* (= *Indraprastha*) und seiner ersten Gemahlin. Das kann kaum zufällig sein.

bietet viel Wertvolles, vgl. die Anmerkung — sondern weil sie überhaupt in dem CP.-Texte, worauf es hier allein ankommt, gar nicht berücksichtigt ist. Der übrige Teil der Erzählung aber, auf den es hier ankommt, ist dem Jayaddisajātaka (oben II 9) so ähnlich, daß ich hier kein Referat zu geben brauche.

Wortänklänge habe ich zwischen den sechs Versen des CP. und dem 123 Gāthās zählenden Jātaka überhaupt nicht gefunden. Nur gibt der Ausdruck *saṃgaraṃ brahmaṇassa* in G. 20[d], *kato mayā saṃgaro brāhmaṇena* in 31[a] usw.[1] Aufschluß über V. 1[b]: es soll heißen *brāhmaṇe saṃgaraṃ sariṃ* statt *br. saṃkaraṃ s-ṃ,* wie es bei Morris steht.

CP. III 13 ist das *Suvaṇṇasāmacariyam,* das dem *Sāmajātakam* (Jāt. 540, F. VI, p. 68 ff.) entspricht. Im Mahāvastu heißt der entsprechende Text *Śyāmakajātakam* und steht in Vol. II, p. 209 ff. Das Jātaka wird in Mil. P. pp. 123 ff.; 198 erwähnt.[2]

Das Jātaka erzählt von zwei Jägerfamilien, die einander gegenüber an den Ufern der Gaṅgā in der Nähe von Bārāṇasī wohnten. In der einen Familie wurde ein Sohn, *Dukūla,* in der anderen eine Tochter, *Pārikā,* geboren. Die Eltern vermählten sie mit einander, die beiden hingen aber nicht an der Welt, sondern begaben sich als Einsiedler nach Himavant. Sakka redete dem Dukūla ein, bei den Katamenien den Nabel seiner Frau mit dem Daumen zu berühren: so wurde ein Knabe empfangen, der bei der Geburt den Namen (*Suvaṇṇa-*)*Sāma* erhielt.[3] Durch einen Unglücksfall wurden die Eltern

---

[1] Vgl. weiter GG. 31[c], 37, 38, 53, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt.

[2] Ähnliche Geschichten finden sich in MBh. III, 14049 ff.; Rām. II, 63, 14—53; Śivapurāṇa (s. Aufrecht, *Cat. Bodl.*, Fol. 66[a], Lüders, *GN.* 1897, p. 109, N. 2) usw. Die älteste Version scheint die zu sein, die durch Kombination des Mhv.-Textes mit dem Rām.-Texte erreicht wird. Eine Abbildung des Jātaka, die kaum zu irgendeiner der bekannten Versionen genau stimmt, in Amarāvatī, s. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*[2] Pl. LXXXVI. Die G. 10[a]: *ajinamhi haññate dīpī, nāgo dantehi haññati* (vgl. Mhv. II, pp. 213, 7 und 222, 11) findet sich in Skt. im gaṇa zu Pāṇ. II, 3, 36: *carmaṇi dvīpinaṃ hanti dantayor hanti kuñjaraṃ* | *keśeṣu camariṃ hanti sīmni puṣkalako hataḥ* (zum syntaktischen vgl. Zubaty *KZ.* 40, 467).

[3] Vgl. Jāt. 497; Mil. P. p. 123. S. auch Windisch, *SA.* XXVI: 2, p. 28 u. a.

blind und der Knabe pflegte sie; auch mit den Tieren und Vögeln des Waldes lebte er in innigster Freundschaft.

Eines Abends wurde er, als er am Fluß *Migasammata* Wasser holte, von dem König *Piliyakkha*[1] mit einem Pfeil verwundet und starb. Durch die Wahrheitsakte seiner Eltern, die der König zur Stelle führte, wurde er aber wieder ins Leben gerufen.

Von all dem berichtet das *Cariyam* überhaupt nichts. Der Text, der drei Verse umfaßt, lautet:

1. *Sāmo yadā vane āsiṃ Sakkena abhinimmito*
   pavane sīhe vyagghe[2] *ca mettāyaṃ upanāmayiṃ.*
2. *sīhavyagghehi dīpehi acchehi mahisehi ca*
   pasadamigavarāhehi parivāretvā vane vasiṃ.
3. *na maṃ koci uttasati na pi bhāyāmi kassaci*
   mettābalen' upatthaddho ramāmi pavana tadā.

Also: daß Sāma durch Sakka übernatürlicher Weise ins Leben gerufen war und als Freund aller Tiere im Walde lebte, das ist alles, was der CP.-Text uns erzählt. Wäre der Name Sāma nicht da, wäre es überhaupt schwierig, den Text mit irgendwelcher Bestimmtheit zu identifizieren. Nun kennt die NK. offenbar dieses *Cariya* nicht und führt den V. 3 als aus dem folgendem, dem *Ekarāja-jātakam,* stammend an. Das kann nicht richtig sein, denn wohl handelt auch jenes Jātaka von der *mettāpāramitā,* daß aber der Vers ursprünglich zur Sāma-Geschichte gehört, zeigt der Anklang der Worte *na maṃ koci uttasati* an Sāmajāt. GG. 12ᵇ, 13ᵇ: *na maṃ migā uttasanti* usw.

Nun kann aber das Sāmacariyam, wie wir es vor uns haben, nicht ursprünglich sein. Die sechs vorhergehenden *Cariyas* (III, 7—12) handeln von der *saccapārami* und mehrere enthalten Berichte über sogenannte Wahrheitsakte (so mindestens III, 9—11). Da nun der Wahrheitsakt, durch welchen Sāma wieder ins Leben gerufen wird,

[1] Mhv. II. p. 212, 15 *Peliyakṣa* genannt; SENART, ib., p. 536 denkt ohne Grund an lat. *Felix*.

[2] So lese ich statt *sīhavyagghe* bei MORRIS.

eines der wichtigsten Momente der Jātakaerzählung ist, kann man kaum bezweifeln, daß auch dieses *Cariya* ursprünglich zu den über die *saccapāramī* handelnden gehörte und später von einem anderen Dichter verändert und zur *mettāpāramī* gefügt wurde.

CP. III 14 ist das sogenannte *Ekarājacariyam* — vgl. NK. p. 47, 2 *Ekarājajātake* (s. die Auseinandersetzung oben unter III 13) — und entspricht dem *Ekarājajātakam* (Jāt. 303, F. III, p. 13 ff.), mindestens dem Namen nach.

Jenes Jātaka beginnt folgendermaßen: *atīte Bārāṇasirañño upaṭṭhāko amacco rājantepure dubbhi. rājā paccakkhato tassa dosaṃ disvā raṭṭhā pabbājesi. so Dabbasenaṃ nāma Kosalarājānaṃ upaṭṭhahanto ti sabbaṃ Mahāsīlavajātake kathitam eva.* Weiter geht uns die ganze Geschichte nichts an, denn offenbar ist der CP.-Verfasser nicht weiter gekommen, da er sein *Cariya* folgendermaßen abfaßte:

1. *punāparaṃ yadā homi Ekarājā ti vissuto*
   paramaṃ sīlaṃ adiṭṭhāya pasāsāmi mahāmahiṃ.
2. *dasakusalakammapathe vattāmi anavasesato*
   catūhi saṃgahavatthūhi saṃgaṇhāmi mahājanaṃ.
3. *evaṃ me appamattassa idha loke parattha ca*
   Dabbaseno upāgantvā acchindanto puraṃ mamaṃ.
4. *rājūpajīve nigame sabalaṭṭhe saraṭṭhake*
   sabbaṃ hatthagataṃ katvā kāsuyā nikkhani mamaṃ.
5. *amaccamaṇḍalaṃ rajjaṃ phītam antepuraṃ mama*
   acchinditvāna gahitaṃ piyaṃ puttaṃ va pass' ahaṃ.
   mettāya me samo n'atthi esa me mettapāramī.

Denn daß der tugendhafte König von seinem Gegner lebendig beerdigt wurde, ist gerade, was das *Mahāsīlavajātakam* (Jāt. 51, F. I, p. 261 ff.) erzählt.[1] In dem Ekarājajātaka wiederum wurde er an dem oberen Türrahmen mit den Füßen aufgehängt. Es ist also offenbar, daß der Verfasser des CP. den Jātakatext entweder mißver-

[1] Vgl. auch das *Seyyajātakam* (Jāt. 282, F. II, p. 400 ff.), das *Maṇikuṇḍalajātakam* (Jāt. 351, F. III, p. 153 ff.) und das *Ghaṭajātakam* (Jāt. 355, F. III, p. 168 ff.).

standen und äußerst nachlässig gelesen hat, da er glaubte, alles wäre im Ekarājajātaka genau so gegangen, wie in der andern Erzählung, während die Worte: *sabbaṃ Mahāsīlavajātake kathitam eva* sich nur auf den Bericht über die Einnahme der Stadt Benares im Mahāsīlavajātaka beziehen.

CP. III 15 ist das *Mahālomahaṃsacariyam*, dessen vier Verse so lauten:

1. *susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikaṃ nidhāy' ahaṃ*
   gāmaṇḍalā upāgantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.
2. *apare gandhañ ca mālañ ca bhojanaṃ vividhaṃ bahuṃ.*
   upāyanāny upānenti haṭṭhā saṃviggamānasā.
3. *ye me dukkham upadahanti ye ca denti sukhaṃ mama*
   sabbesaṃ samako homi dayakopo na vijjati.
4. *sukhadukkhe tulābhūto yasesu ayasesu ca*
   sabbattha samako homi esā me upekkhāpāramī ti.

Die NK. p. 47, 6 zitiert den ersten Vers als aus dem *Lomahamsajātaka* genommen.

Schon Morris, *CP.* p. XIV, Rhys Davids, *BBS.* I, p. XCVIII u. a. haben es versucht, das *Cariya* mit dem *Lomahaṃsajātaka* (Jāt. 94, F. I, p. 389 ff.) gleichzusetzen. Jedoch wird dies wohl nur eine Vermutung sein, die jeder Begründung entbehrt. Denn tatsächlich haben das *Cariya* und der Jātakatext überhaupt nicht die entfernteste Ähnlichkeit, wie man aus der folgenden Übersetzung des Jātaka sehen kann:

[390] ‚In alten Zeiten, vor einundneunzig Weltperioden, dachte der Bodhisatta: „Ich will den äußerlichen Asketismus prüfen“; und er nahm das Ājīvika-Gelübde, wurde ein schmutziger, nackter Asket und lebte ganz allein. Als er Menschen erblickte, floh er fort wie ein wildes Tier; er war ein Schmutzfresser, der kleine Fische, Kuhmist usw. verzehrte. Um nicht der Trägheit zu obliegen, lebte er in einem Walde in einem schrecklichen Haine; und im Winter, als Schnee fiel, ging er des Nachts aus dem Haine ins Freie hinaus und kehrte, sobald die Sonne aufging, in den Wald zurück. So wurde er nachts von dem feuchten Schnee benäßt, tagsüber aber

fielen im Walde die Wassertropfen auf ihn herunter — Tag und Nacht tat er nichts als frieren. Und im letzten Monat des glühend heißen Sommers verweilte er tagsüber im Freien, ging aber nachts in das Waldesdickicht zurück. So wurde er tagsüber von der Sonnenglut durchglüht, nachts aber verweilte er in dem Walde, wo kein Wind wehte, und wurde auch dort durchhitzt und der Schweiß rieselte von seinem Körper herunter.' Und die folgende, vorher nie gehörte Strophe entstand in seinem Sinne:

,Von Sonnenglut gebrannt, von Kälte ganz steif, verweilt der Heilige nackt und sich nicht am Feuer erwärmend allein im furchtbaren Walde — nur nach Heiligkeit ringt er.'

[391] ,Als aber der Bodhisatta sein ganzes Leben hindurch jenen Asketismus mit seinen vier Gliedern geübt hatte, sah er in der Todesstunde die Hölle vor sich; da verstand er: „die Kasteiungen sind ganz wertlos" und im selben Augenblicke kehrte er von diesem Wege zurück, wendete sich dem wahren Glauben zu und wurde im Götterhimmel wiedergeboren.'

Wie man sieht, haben der CP.- und der Jātakatext gar nichts miteinander gemeinsam. Das Jātaka ist aber nur eine etwas erweiterte Abschrift einer Stelle im Majjhima Nikāya s. xii (*Mahāsīhanādasutta,* ed. PTS. i. p. 79 f.).[1] wo es heißt: *so kho ahaṃ Sāri-*

---

[1] Dies bemerkte ich bei der Durchlesung von Dutoits Abhandlung *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattvas*, Straßburg 1905. Nachträglich sehe ich, daß schon Trenckner, *MN.* i, 536 und Chalmers *Jātaka* i, 230 dasselbe gesehen haben. — Ich benutze die Gelegenheit, um einige Berichtigungen zu Dutoits Übersetzung des Sutta (l. c. p. 41 f.) zu geben. Es handelt sich dabei um folgendes Stück: *so sākabhakkho vā homi sāmākabhakkho nīvārabhakkho vā homi daddulabhakkho vā homi haṭabhakkho vā homi kaṇabhakkho vā homi ācāmabhakkho vā homi piññākabhakkho vā homi . . . so sāṇāni pi dhāremi masāṇāni pi dhāremi chavadussāni pi dhāremi paṃsukūlāni pi dhāremi tirītāni pi dhāremi ajinaṃ pi dhāremi ajinakkhipaṃ pi dhāremi . . . ulūkapakkhaṃ pi dhāremi.* Zuerst ist das Wort *daddula* fraglich; an der entsprechenden Stelle im Lal. V (p. 257 ed. Lefm.) steht das unbekannte Wort *garḍula.* Buddhaghosa erklärt: *daddālan-ti cammakārehi cammaṃ likhitvā chaḍḍitakasaṭaṃ,* was nichts sagt. Es liegt wohl sehr nahe, an skt. *dardura* ,eine Art Reis' Car. 1, 27 zu denken *haṭa* ist wohl einfach verschrieben für *haṭha* ,Pistia stratiotes', wie dies auch im Sanskrit vorkommt Warum Dutoit p. 42, N 2 eine so absonder-

putta aññataraṃ bhiṃsanakaṃ vanasaṇḍam ajjhogāhitvā viharāmi. tatra sudaṃ Sāriputta bhiṃsanakassa vanasaṇḍassa bhiṃsanakatasmiṃ hoti: yo koci avītarāgo taṃvanasaṇḍaṃ pavisati yebhuyyena lomāni haṃsanti. so kho ahaṃ Sāriputta ya tā rattiyo sītā hemantikā antaraṭṭhāke himapātasamaye tathārūpāsu rattisu rattiṃ abbhokāse viharāmi divā vanasaṇḍe, gimhānaṃ pacchime māse divā abbhokāse viharāmi rattiṃ vanasaṇḍe. api-ssu maṃ Sāriputta ayam anacchariyā gāthā paṭi bhāsi pubbe assutapubbā:

sotatto sosīno eko bhiṃsanake vane
naggo na c'aggim āsīno esanāpasuto munī.

Somit sind wir einer Lösung der Frage über den Ursprung des CP.-Abschnittes um nichts näher gerückt, haben aber doch eine Erklärung des sonst völlig unbegreiflichen Namens *Lomahaṃsajātaka* erhalten. Denn dies beruht natürlich auf dem mit den Worten: *yebhuyyena lomāni haṃsanti* endenden Satze, den aber der Jātakaschreiber gerade ausgelassen hat.

Gleich darauf heißt es aber im Texte Majjh. Nik. folgendermaßen: *so kho ahaṃ Sāriputta susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikāni*

liche Herleitung des Wortes *piññāka* versucht, verstehe ich nicht, da ja *piṇyāka* der Name verschiedener Pflanzen wie Asa foetida usw. ist. *masāṇa* hat wohl nichts mit dem Worte für ‚Leichenacker' zu tun, sondern hängt mit skt. *masīnā* und *masṛṇā* ‚Linum usitatissimum' (lex.) zusammen. *ajinakkhipaṃ* erklärt Buddhaghosa mit *ajinaṃ majjhe phālitasakhuraṃ*; doch entgeht mir die Etymologie des Wortes. — Daß sich einige Yogin's in moderner Zeit mit einem Vogelflügel die Scham bedecken, erinnere ich mich irgendwo gelesen zu haben, weiß aber leider nicht wo. Ich habe das aber bestätigt gefunden in einer ganz merkwürdigen arabischen Arbeit (die offenbar einen starken indischen Einfluß verrät, wie auch der Schauplatz der Erzählung eine Insel im indischen Ozean ist) aus dem 13. Jahrhundert, den sogenannten ‚Epistula sive Philosophus Autodidactus', des spanisch-arabischen Verfassers Abi Djaafar Ibn Tofail aus Cadix. (Vgl. über Ibn Tofail MENENDEZ Y PELAIO, *Historia de las idéas esteticas en España* I, 2, p. 78 ff. und L. GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, Paris 1910.) In der lateinischen Übersetzung von POCOCK (Oxford 1700) heißt es nämlich p. 48: . . . *mortuam invenit aquilam . . . ad eam accedens alas ipsi et caudam amputavit sicut erant integras pennasque expensas aequavit, pellis deinde residuum detrahens et in duas partes dividens alteram tergo appendit alteram umbilico iisque quae infra ipsum sunt; caudam etiam sibi pene applicuit et alam utramque superiori parti brachiorum* etc. Ich verdanke meine Bekanntschaft mit Ibn Tofail dem spanischen Legationssekretär in Stockholm, Herrn Dr. R. MITJANA Y GORDON.

upadhāya. api-ssu maṃ Sāriputta gomaṇḍalā upasaṃkamitvā aṭṭhubhanti pi omuttenti pi paṃsukena okiranti pi kaṇṇasatesu pi salākam pavesenti. na kho panāhaṃ Sāriputta abhijānāmi tesu pāpakaṃ cittaṃ uppādetā. idaṃ su me Sāriputta upekhāvihārasmiṃ hoti, was Dutoit, l. c., p. 45 f. so übersetzt: ‚und ich, Sāriputta, bereitete mir mein Lager in einem Leichenfelde und legte mich auf die Gebeine der Leichname. Da kamen Hirtenkinder[1] zu mir hin und bespieen mich und benäßten mich mit ihrem Urin; sie bewarfen mich mit Schmutz und steckten einen Halm in meine Ohren.[2] Ich erinnere mich aber nicht, Sāriputta, daß ich gegen sie einen bösen Gedanken hatte. So, Sāriputta, stand es mit meinem Gleichmut.‘

Hier sehen wir also sofort die Quelle des CP.-Textes: der erste Vers:

susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikaṃ nidhāy 'ahaṃ.
gāmaṇḍalā upāgantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.

stimmt ja fast Wort für Wort mit der Zeile: *so kho ahaṃ Sāriputta susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikāni upadhāya.* Wir erhalten aber auch einen Punkt zur Beurteilung des Jātakatextes. Denn dieser kann doch unmöglich so gewesen sein, wie er jetzt ist, als der Verfasser des alten CP. daraus die Materialien für dieses *Cariya* holte. Er muß durch unverständige Abschreiber in späterer Zeit stark verkürzt worden sein.

II. Das Cariyāpiṭaka der Nidānakathā.

Wie aus der obigen Untersuchung hervorgeht, kennt und zitiert die NK. das Cariyāpiṭaka — es muß aber dies ein anderer Text gewesen sein als der jetzige. Denn die NK. kennt freilich CP. I, 1—10; II, 1—3 und 9—10 und III, 2—3; 6; 12 und 14—15, also im ganzen 21 der jetzigen 35 *Cariyas.* Das CP. hat also 14 Erzählungen, die

---

[1] *gomaṇḍalā ti gopāladārakā* Comm.; vgl. *gāmaṇḍalarūpo gāmadārakarūpo* Comm. zu M. N., S. XCIII.

[2] Vgl mit diesem den *taṇaphāsa* (*tṛṇasparśa*) bei den Jaina Uttar II, 34—35; Umāsvāti Tattvārthādhigamas. IX, 9 (*ZDMG.* 60, 536), Sūtrakṛtāṃga I, 3, 1, 16.

in der NK. fehlen, dagegen finden sich dort 13 andere Jātakas, nämlich die folgenden:

Avisayhaseṭṭhijāt.[1] = *Avisayhajāt.*, Jāt. 340, F. III, p. 128 ff.; JM. Nr. V.

Chaddantajāt. = *Chaddantajāt.*, Jāt. 514, F. V, p. 36 ff.

Hatthipālajāt. = *Hatthipālajāt.*, Jāt 509, F. IV, p. 473 ff.

Cullasutasomajāt. = *Cullasutasomajāt.*, Jāt. 525, F. V, p. 177 ff.

Vidhūrapaṇḍitajāt. = *Vidhurapaṇḍitajāt.*, Jāt. 545, F. VI, p. 255 ff.

Mahāgovindajāt. nochmals, vgl. oben zu CP. I, 5.

Kuddālajāt. = *Kuddālajāt.*, Jāt. 70, F. I, p. 311 ff.

Arakapaṇḍitajāt. = *Arakajāt.*, Jāt. 169, F. II, p. 60 ff.

Bodhiparibbājakajāt. = *Mahābodhijāt.*, Jāt. 528, F. V, p. 227 ff.; JM. Nr. XXIII.

Mahosadhajāt. = *Mahāummaggajāt.*, Jāt. 546, F. VI, p. 329 ff.

Sattubhattajāt.[2] = *Sattubhasta* (v. l. °*bhatta*), Jāt. 402, F. III, p. 341 ff.

Mahājanakajāt.[3] = *Mahājanakajāt.*, Jāt. 539, F. VI, p. 30 ff.

und

Khantivādajāt.[4] = *Khantivādijāt.*, Jāt. 313, F. III, p. 39 ff.; JM. Nr. XXVIII; Mhv. III, p. 357 ff.

Es sind also im ganzen im CP. der NK. 34 Erzählungen vorhanden, oder eigentlich nur 33, da das *Mahāgovindajātaka* zweimal vorkommt.

III. Verhältnis der zwei Cariyāpitakas zueinander usw. Ursprung des Cariyāpiṭaka.

Nach Anleitung des oben Auseinandergesetzten können wir folgende Tabelle aufstellen:

[1] Es ist *Avisayha* zu lesen, nicht *Visayha*, wie die Pālitexte es haben, s. SPEIER, *SBB* I, p. 30, N. 3.

[2] Mit dem Zusatz *Senakapaṇḍitakāle*; Bodhisatta heißt im Jātaka *Senaka*. — Der Vers der NK. findet sich im Jātaka nicht, stammt also aus einem CP.

[3] Der Vers der NK. ist nicht im Jātaka, enthält aber Worte, die an GG. 1—2 erinnern.

[4] Der Vers der NK. findet sich im Jātaka nicht.

CP.	CP. der NK.	Jāt.	JM.	Andere Texte
1.	1.	480.	VII.	
2.	2.	442.		
3.	3.	276.		
4.	4.	(95.)		DN. XVII.
5.	5.			DN. XIX; Mhv. III 206ff.
6.	6.	541.		
7.	7.	542.		
8.	9.	499.	II.	
9.	10.	547.	IX.	
10.	11.	316.	VI.	
11.	12.	455.		
12.	14.	543.		
13.	13.	506.		
14.		443.	XXI.	
15.		278.	XXXIII.	
16.		482.	XXVI.	
17.		497.		
18.		457.		
19.	16.	513.		
20.	17.	524.		
21.		460.		
22.	18.	505.		
23.	20.	510.	XXXII.	
24.		488.	XIX.	
25.		532.		
26.	32.	538.		
27.		57.		
28.		305.		
29.		35.	XVI.	
30.		75.	XV.	
31.		444.		
32.	31.	537.	XXXI.	
33.		540.		
34.	33.	303.		
35.	35.	(94		M. N. XII.

Diese Tabelle wird gewisse Aufschlüsse über die ursprüngliche Reihenfolge der Erzählungen geben. Machen wir zuerst eine kurze Vorbemerkung.

Sowohl unter den Buddhisten als unter den abendländischen Forschern wird sich wohl keine Diskrepanz über die Frage vorfinden, was die Literaturgattung, die man im Pāli *Cariyāpiṭaka*, bei den nördlichen Buddhisten *Jātakamālā* nannte, eigentlich bezweckte.[1] Sie diente — als Auszug der großen Jātakasammlung — dazu, die zehn *Pāramitās*, die Gotama Buddha in seinen unzähligen Existenzen als Bodhisattva errungen hatte, zu illustrieren. Wenn man aber den jetzigen CP.-Text betrachtet, ist er in dieser Hinsicht, wie in so vielen anderen Fällen, ganz ungenügend. Zu den zehn ‚Vollkommenheiten' enthält nämlich das CP.: zur *dāna-* und *sīlapāramitā* je zehn Erzählungen, zur *nekkhammap.* fünf, zur *adhiṭṭhānap.* eine, zur *saccap.* sechs, zur *mettāp.* zwei und zur *upekkhāp.* eine Erzählung. Dagegen gibt die CP. der NK. zur *dānap.* elf,[2] zur *sīlap.* sechs, zur *nekkhammap.* vier, zur *paññāp.* sieben und zur *viriya-*, *khanti-*, *sacca-*, *adhiṭṭhāna*, *mettā-* und *upekkhāpāramitā* je eine Erzählung.

Das jetzige CP. ist also insoweit unvollständig, als es nur sieben von den zehn *Pāramitās* aufnimmt; weiter ist die traditionelle Reihe gebrochen, denn *saccap.* kommt im CP. nach *adhiṭṭhānap.*, was sonst immer umgekehrt ist.[3]

Man kann wohl die Annahme fallen lassen, die sowohl in bezug auf das CP wie auf die JM. gemacht worden ist,[4] daß nämlich die Verfasser der Texte ursprünglich 100 Erzählungen zu den zehn *Pāramitās* schreiben wollten, aber bei ihrer Arbeit gehemmt wurden, Arya Śūra durch den Tod, der unbekannte CP.-Verfasser aus un-

[1] Ich sage ‚Literaturgattung', weil die Verschiedenheit des CP. und der NK. auf verschiedene Rezensionen hinzudeuten scheint und es weiter offenbar ist, daß JM. kein spezielles Werk bezeichnete, s. SPEIER, *SBB.* I, p. XXIII.

[2] Statt 10; s. weiter unten.

[3] Über die *Pāramitās* bei den nördlichen Buddhisten vgl. BURNOUF, *Lotus* p. 544 ff.

[4] Z. B. von RHYS DAVIDS, SPEIER u. a.

bekannten Gründen. Denn es wäre doch überaus merkwürdig, wenn der eine bei der 34., der andere bei der 35. Erzählung abgebrochen hätte. Dazu kommt, daß das CP. der NK. 34 (oder eher 33) Jātakas nennt; so ist es wohl ganz offenbar, daß 34—35 eine traditionelle Anzahl von Erzählungen in solchen Werken war. Und obwohl zu den ersten *Pāramitās* fast unendliche Erzählungen bestehen, hätte meines Erachtens ein Verfasser, der z. B. die *upekkhāpāramitā* mit zehn Erzählungen illustrieren wollte, kaum innerhalb der großen Jātakasammlung genügendes Material für seine Arbeit gefunden.

Aus der obigen Tabelle lassen sich nun zunächst zwei feste Punkte gewinnen: im CP. und in der JM. steht als Nr. IX die Erzählung von *Vessantara* (*Viśvāntara*). Dies ist auch in der NK. der Fall, wenn wir das *Mahāgovindajātaka* (Nr. v) ausschalten. Da sich nämlich dieselbe Erzählung auch unter Nr. XXIII — und zwar dort mit größerem Recht — vorfindet, scheint es mir, daß sie nur durch eine späte Interpolation hier eingeschaltet wurde. Ein Schreiber, dem die gewöhnliche Reihenfolge des jetzigen CP.-Textes bekannt war, der also wußte, daß das *Mahāgovindacariya* an fünfter Stelle des ersten Buches stand, setzte es auch hier ein, weil er nicht erkannte, daß hier eine wahrscheinlich ältere Version des CP. vorlag. Wie nun die Geschichte von Mahāgovinda an dieser Stelle in das jetzige CP. hineingekommen ist, muß dahingestellt bleiben, ursprünglich stand sie jedenfalls kaum da. Denn es ist zu bemerken, daß die *dānapāramitā* der NK. durch die Einschaltung des *Mahāgovindajātaka* elf Erzählungen statt zehn erhalten hat. Es findet sich nämlich dort auch das *Avisayhaseṭṭhijātaka* (Jāt. 340); daß aber jenes der ursprünglichen Vorlage angehörte, scheint die JM. zu beweisen, wo als Nr. v das *Aviṣahyajātaka* steht.[1] Es ist freilich nur eine Hypo-

[1] Im Texte des *Visayhajātaka* heißt es p. 132, 6: *sabbaññutaṃ patthento panāhaṃ dadāmi* Einen solchen Ausdruck erinnere ich mich nicht anderswo im Jātaka gefunden zu haben. Es ist aber offenbar die Vorlage für CP.-Ausdrücke wie I, 1, 10 *sabaññutaṃ patthayāno*, I, 3, 8 *sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā nāgam adās' ahaṃ* (vgl. auch I, 8, 16) und besonders I, 5, 3 *sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā demi varaṃ dhanaṃ*. Dies zeugt auch für das ursprüngliche Vorhandensein der *Avisayha*-Geschichte im CP.

these, meines Erachtens eine mit ziemlich großem Grad von Wahrscheinlichkeit, daß *Mahāgovinda* im CP. den *Avisayha* verdrängt hat, der also ursprünglich als Nr. v gestanden hätte.

Einen festen Punkt gewährt ferner das *Mahāsutasomajātaka*, das in NK. und JM. als Nr. xxxi vorhanden ist. Im CP. ist es Nr. xxxii, ursprünglich war es aber ziemlich sicher xxxi, da die *Cariyas* 27—32 vor 26 gestanden sein müssen, weil sie die *saccap.*, 26 aber die *adhiṭṭhānap.* illustrieren. Dann wird ferner Nr. xxvi, das *Mūgapakkhacariyam*, zu xxxii, was genau zur Reihenfolge der NK. stimmt und also ziemlich sicher bewährt sein muß.

Ferner steht in der NK. als Nr. xxx — d. h. nach Ausschaltung des Mahāgovinda an erster Stelle als Nr. xxix — das *Khantivādajātaka*, das in der JM. als Nr. xxviii steht. Ich glaube, daß Ārya Śūras Zahl hier besser bewährt ist, und zwar aus folgenden Gründen: xxxi war ursprünglich das *Mahāsutasomajātaka*, xxxii das *Mūgapakkhajātaka*; da weiter *Sāmajātaka* aus den oben angeführten Gründen[1] ursprünglich wohl nicht an der jetzigen Stelle des CP. stand, ja, vielleicht gar nicht dem CP. angehörte, muß das *Ekarājajātaka* als Nr. xxxiii gestanden haben, das *Lomahaṃsajātaka* als Nr. xxxiv. Dann bekommen wir für das Ur-Cariyāpiṭaka folgende Reihenfolge:

xxviii. *Khantivādijātaka*.
xxix. ?
xxx. ?
xxxi. *Mahāsutasomajātaka*.
xxxii. *Mūgapakkhajātaka*.
xxxiii. *Ekarājajātaka*.
xxxiv. *Lomahaṃsajātaka*.

Dabei habe ich vorausgesetzt, daß in dem ursprünglichen CP. zwei Jātakas vorkamen, die in der NK. weggefallen sind. Diese müssen als Beispiele für die *saccapāramitā* fungiert haben. Welche waren dann diese zwei? Ich meine, die Frage läßt sich wohl lösen, wenn wir beachten, daß im CP. als Nr. xxix und xxx das *Vaṭṭapotaka-*

[1] S. unter CP. iii 13.

und das *Maccharājacariya* eingereiht sind, die in der JM. als xvi und xv stehen. Ob nun die Ordnung die eine oder die andere gewesen, ist ziemlich gleichgiltig;[1] jedenfalls werden diese beiden zusammen mit dem *Mahāsutasomacariya* in dem ursprünglichen Texte als Beispiele für die *saccapāramitā* gestanden haben.

Für die *viriyapāramitā* gab es wohl ursprünglich nur ein Beispiel, ob nun das *Mahājanakajātaka* dazu diente wie in der NK. oder nicht.[2] Jedenfalls folgte *viriya* unmittelbar vor *khanti* und deshalb hatte dieses *Cariya* seinen Platz unter xxvii.

Für die *paññāpāramitā* können mit einiger Bestimmtheit nur drei Erzählungen in Anspruch genommen werden, nämlich das *Mahāgovindajātaka*, das im CP. an fehlerhaftem Platz eingeschaltet worden ist, das *Mahābodhijātaka*, das in der NK. und der JM. vorhanden ist, und das *Sattubhattajātaka*, aus dem die NK. einen Vers zitiert, der sich in der Jātakasammlung nicht findet. Diese waren wohl also xxiv, xxv und xxvi der ursprünglichen Sammlung.[3] Es ist aber sehr fraglich, ob wirklich nicht mehr Beispiele für diese Vollkommenheit da waren, da die NK. noch vier Jātakas hier anführt, von denen jedoch keines in den anderen Sammlungen vorhanden ist.

Für die *nekkhamapāramitā* führt das CP. fünf Erzählungen an, nämlich das *Yudhañjaya-*, das *Somanassa-*, das *Ayoghara-*, das *Bhisa-* und das *Soṇapaṇḍitacariya*, die NK. vier, nämlich das *Somanassa-*, das *Hatthipāla-*, das *Ayoghara-* und das *Cullasutasomajātaka*. Von diesen sind durch die Übereinstimmung der beiden Texte das *Ayoghara-* und das *Somanassajātaka* als der ursprünglichen Sammlung zugehörig erwiesen, weiter wohl auch das *Bhisajātaka*, das in der JM. als Nr. xix dasteht. Diese füllen also die Plätze von xxi—xxiii aus.

[1] Da im Jātakabuche das *Vaṭṭapotaka-* als 35, das *Makkharājajātaka* als 75 stehen, kann man ja annehmen, daß das CP. die richtige Anordnung erhalten hat. Das ist aber kein durchschlagender Grund.

[2] Daß die NK. einen Vers dazu zitiert, der im Jātaka nicht vorhanden ist, scheint doch zu zeigen, daß es wirklich das *Mahājanakajātaka* war.

[3] Das *Mahābodhijātaka* ist Nr. xxiii der JM.

Es sind dann endlich die Beispiele für die *sīlapāramitā* zu behandeln. Von ihnen sind die ersten drei (Ur-CP. XI—XIII), nämlich das *Sīlavanāgarāja-*, das *Bhūridatta-* und das *Campeyyacariya* durch die Übereinstimmung zwischen CP. und NK. sichergestellt. Und weiter haben beide Texte als die beiden letzten das *Jayaddisa-* und das *Saṃkhapālajātaka*, die also wohl die Plätze XIX und XX einnahmen. Endlich sind die im CP. unter XIV—XVI überlieferten Erzählungen, das *Cullabodhi-*, das *Mahiṃsarāja-* und das *Rururājacariya*, in der JM. unter Nr. XXI, XXXIII und XXVI vorhanden, weshalb ich kein Bedenken hege, sie ihren Platz behalten zu lassen. Nur über XVII und XVIII bin ich in Ungewißheit; das CP. hat hier das *Mātaṅga-* und das *Dhammādhammadevaputtacariya*, die NK. hat als XV das *Chaddantajātaka* (es sind in der NK. nur sechs Erzählungen vorhanden). Das *Chaddantajātaka*, welches von einem Elefanten handelt, könnte freilich irgendeinmal auch *Mātaṅgajātaka* genannt gewesen und dadurch ein Mißverständnis entstanden sein; das ist aber nur eine vage Hypothese und ich ziehe es vor, die Plätze XVII und XVIII unausgefüllt zu lassen.

Durch diese Bemerkungen ist es mir gelungen — wenn auch bisweilen nur ganz hypothetisch — ein *Ur-Cariyāpiṭaka* zu gewinnen, das etwa nach der folgenden Tabelle ausgesehen haben mag:

	Ur-Cariyāpiṭaka.	CP.	NK.[1]
dāna.	I. *Akitticariya*	1.	1.
	II. *Saṃkhacariya*	2.	2.
	III. *Dhanañjayacariya*	3.	3.
	IV. *Mahāsudassanacariya*	4.	4.
	V. *Avisayhacariya*		7.
	VI. *Nimicariya*	6.	5.
	VII. *Candakumāracariya*	7.	6.
	VIII. *Siricariya*	8.	8.
	IX. *Vessantaracariya*	9.	9.
	X. *Sasapaṇḍitacariya*	10.	10.

[1] Ich zähle hier überall unter Auslassung des ersten *Mahāgovindajātaka*.

		Ur-Cariyāpiṭaka.	CP.	NK.
sīla.	XI.	*Sīlavanāgarājacariya*	11.	11.
	XII.	*Campeyyacariya*	13.	12.
	XIII.	*Bhūridattacariya*	12.	13.
	XIV.	*Cullabodhicariya*	14.	
	XV.	*Mahiṃsacariya*	15.	
	XVI.	*Rurucariya*	16.	
	XVII.	?		
	XVIII.	?		
	XIX.	*Jayaddisacariya*	19.	15.
	XX.	*Saṃkhapālacariya*	20.	16.
nekkhamma.	XXI.	*Somanassacariya*	22.	17.
	XXII.	*Ayogharacariya*	23.	19.
	XXIII.	*Bhisacariya*	24.	
paññā.	XXIV.	*Mahāgovindacariya*	5.	22.
	XXV.	*Mahābodhicariya*		25.
	XXVI.	*Sattubhattacariya*		27.
viriya.	XXVII.	*Mahājanakacariya*		28.
khanti.	XXVIII.	*Khantivādicariya*		29.
sacca.	XXIX.	*Vaṭṭapotakacariya*	29.	
	XXX.	*Maccharājacariya*	30.	
	XXXI.	*Mahāsutasomacariya*	32.	30.
adiṭṭhāna.	XXXII.	*Temiyacariya*	26.	31.
mettā.	XXXIII.	*Ekarājacariya*	34.	32.
upekkhī.	XXXIV.	*Lomahaṃsacariya*	35.	33.

Von diesem Ur-Cariyāpiṭaka, das mit einiger Sicherheit rekonstruiert werden kann, differieren die erhaltenen Texte ja ziemlich bedeutend. Von den 34 Erzählungen des Urtextes finden sich im CP. 27, im CP. der NK. 26, in der JM. 15 erhalten. Daß sie aber alle auf die ältere Quelle zurückgehen, scheint mir nicht zweifelhaft.

Die Geschichte des Cariyāpiṭaka — wie die Geschichte der buddhistischen Texte überhaupt — ist leider in Dunkel gehüilt. Es

ist eine ansprechende Vermutung KERNS, *Manual*, p. 66, daß die Zahl 34 der Erzählungen des Ārya Śūra etwas mit dem Epitheton *catustriṃśajjātakajña* des Erleuchteten zu tun hat, was um so mehr bekräftigt wird, wenn ich darin Recht hätte, daß das Ur-Cariyāpiṭaka wirklich 34, nicht 35 *Cariyas* enthielt.[1] Obwohl mir die eigentliche Bedeutung der Zahl 34 ganz dunkel ist und — wie KERN bemerkt — das Alter des Wortes *catustriṃśajjātakajña* unbekannt ist, glaube ich doch, daß wir es hier mit einer ziemlich alten Vorstellung zu tun haben, nach der offenbar sowohl in der südlichen wie in der nördlichen Kirche Sammlungen von 34 Geburtsgeschichten geläufig waren.

Es fragt sich nun, wie alt die ursprüngliche Sammlung von 34 *Cariyas* sein kann. SPEIER hat *SBB.* I, p. XXVIII wahrscheinlich gemacht, daß Ārya Śūra vor 434 n. Chr.[2] gelebt hat. Andererseits ist er wohl sicher bedeutend jünger als Kaniṣka und Aśvaghoṣa, obwohl Tāranātha ihn mit dem letzteren identifiziert. Es kann mithin glaublich sein, daß Ārya Śūra etwa um 300—400 n. Chr. seine *Jātakamālā* oder *Bodhisattvāvadānamālā* nach älteren Vorlagen ausarbeitete. Nun stimmen aber, wie man aus SPEIERS ,Synoptical Table' (*SBB.* I, p. 337 ff.) sehen kann, mehrere Verse bei Ārya Śūra mehr oder minder genau — öfters ganz wörtlich — mit den Gāthās des Pālijātaka. Es ist aber nicht glaublich oder überhaupt ganz unmöglich, daß Ārya Śūra die Jātakasammlung als unmittelbare Quelle benutzt habe; vielmehr hat er wohl eine oder mehrere ältere *Cariya*-Sammlungen ausgebeutet und in elegantes Sanskrit umgedichtet. Jene Sammlungen wiederum gingen wohl direkt auf ein Ur-Cariyāpiṭaka und auf die alte Jātakasammlung zurück.[3]

[1] An KERNS ibid. ausgesprochene Vermutung über die Zahl 35 glaube ich nicht.

[2] Weil in jenem Jahre ein kurzes *Sūtra* über die Früchte des *Karman* des Ārya Śūra ins Chinesische übersetzt wurde (s. BUNJIO NANJIO, *Catalogue of the Chinese Tripiṭaka*, Nr. 1349)

[3] Daß sich so viele Abweichungen von dem von mir konstruierten Ur-CP. bei Ārya Śūra finden, und daß er sogar Erzählungen hat, die sich im Pālijātaka nicht finden, kann vielleicht seinen Grund darin haben, daß seine Vorlagen eine zum Teil andere Jātakasammlung vor sich hatten, wenn die Nachricht in Dīpav. V 32 ff.

Von dem Ur-Cariyāpiṭaka, das oben rekonstruiert worden ist, können wir wiederum sagen, daß es ganz bestimmt die Jātakasammlung vorraussetzt, und zwar eine Sammlung, die wohl alle 547 Jātakas enthielt, da die Auswahl besonders unter den größeren Erzählungen gemacht worden ist.[1] Es fragt sich demnach, in welche Zeit man den Abschluß der großen Jātakasammlung setzen will; dabei ist zu bedenken, daß einerseits nach dem Dīpav. die Sammlung schon dem zweiten Konzil vorlag (also um 370—350 v. Chr.), andererseits kannte — was viel wichtiger ist — der Stūpa von Bharhut mindestens drei oder vier der größten Jātakas nämlich das *Mahājanaka-* (Episode mit dem Pfeilschmied),[2] das *Vidhurapaṇḍita-*, das *Mūgapakkha-* und das *Mahāummaggajātaka* (unter dem Namen *Yavamajhakiyajātaka*, vgl. Bühler, *IA*. 1, 305; Oldenberg, *ZDMG*. 52, 671 und Minayeff, *Recherches*, p. 148 ff.). Weiter finden sich z. B. *Chadantiya-* und *Isisiṅgiyajātaka* = *Chaddanta-* und *Naḷinikājātaka*, Nr. 514 und 526 der Jātakasammlung usw. Da nun die Skulpturen von Bharhut mindestens bis in die Zeit von 200—100 v. Chr., vielleicht noch weiter zurückgehen,[3] müssen sowohl die kürzeren als auch die großen Jātakas in jener Zeit wohlbekannt und beliebt gewesen sein. Damals fand sich aber nach allgemeiner Annahme nur die Jātakasammlung in Versen vor — ob dies zutrifft oder ob überhaupt irgendeinmal eine Sammlung nur in Versen existiert hat, mag dahingestellt bleiben — und aus dieser war wohl das Ur-Cariyāpiṭaka exzerpiert; denn ein CP. war wohl sicher unter den kanonischen Werken, die unter Vaṭṭagāmani ins Singhalesische übersetzt wurden.

---

wahr ist, daß die Mahāsāṃghikas einen Teil der Jātakas ausgeschaltet und neues hinzugesetzt hatten. Inwieweit der Dīpav. glaubhaft ist, kann ja nicht genau ausgemacht werden, jedenfalls teile ich aber die Meinungen Frankes in *WZKM*. xxi, p. 203 ff.; 317 ff. gar nicht. Vgl jetzt die wohlberechtigten Gegenbemerkungen von Geiger, *ZDMG*. 63, 540 ff.

[1] Unter den von mir mit einiger Gewißheit für das Ur CP. vorausgesetzten Erzählungen finden sich sechs in Fausbölls vi Teil, aber nur drei in dem ersten.

[2] Vgl. des Verfassers *Studien zur ind. Erzählungslit.* i, p 112 (mit Literatur).

[3] Vgl. Hultzsch, *ZDMG* 40, 60; Windisch, *SA*. xxvi, 2, p. 7.

Es ist aber ein langer Weg von einem solchen CP. zu dem jetzigen. Denn das jetzige CP. setzt die Jātakasammlung, so wie sie uns in diesem Augenblicke vorliegt, voraus. Das tut aber das CP. der NK. meines Erachtens nicht, was sich aus den Bemerkungen oben zu CP. I, 3 ersehen läßt: das CP. nennt das Stückchen *Kurudhammacariyam*, ebenso wie Jāt. 276 *Kurudhammajātakam* heißt — freilich mit Unrecht, da das *Cariya* nicht vom *Kurudhamma* handelt; die NK. sagt ganz richtig *Dhanañjayarājakāle* und scheint damit auf eine Zeit zu zeigen, in der die ursprünglich ganz unzusammenhängenden Erzählungen noch nicht in eine zusammengefaßt waren. Weiter hat das CP. an vielen Stellen Verse, die offenbar Reminiszenzen aus dem *atītavatthu* enthalten; ja, CP. I, 1, 5 scheint sogar einen Ausdruck aus dem *paccupannavatthu* des Jāt. 480 benützt zu haben. Ferner beweist die Anmerkung zu CP. III, 14 deutlich, daß dem Verfasser der jetzige Text vorlag. Demnach muß also das jetzige CP. eine ganz späte Komposition sein, die erst verfaßt worden ist, als die Jātakasammlung mit allem dem ausgestattet worden war, was uns jetzt in ihr vorliegt,[1] freilich mit Unterstützung eines früher vorhandenen, ursprünglicheren Textes;[2] das CP. der NK. setzt eine Mittelstufe der Textentwicklung voraus.

Es wären eine Menge anderer Fragen zu untersuchen, vornehmlich jene, wie es kommt, daß das CP. in bezug auf die *Pāramitās* unvollständig ist usw. Das ist mir aber hier nicht möglich und ich schließe diese bescheidene Untersuchung mit einem kurzen Überblick der Hypothesen ab, die ich in betreffs des Ursprung des CP.-Textes aufgestellt habe.

1. Es gab ein Ur-Cariyāpiṭaka, das sich einigermaßen gut durch Vergleichung des CP., der NK. und der JM. re-

---

[1] Dabei muß wohl von dem Kommentar im eigentlichsten Sinne abgesehen werden, von dem ich keine Spuren gefunden habe. Der Kommentar zu Jāt. 499, G. 14 zitiert den V. I, 8, 16 des jetzigen CP. und nennt den *Sāriputta* als den, dem Buddha das CP. verkündet hatte.

[2] Spuren von diesem finden sich z. B. besonders deutlich in dem *Cariya* III, 15, vgl. oben.

konstruieren läßt, und aus welchem wahrscheinlich alle drei — sicher CP. und NK. — abstammen. Jenes Werk umfaßte 34 Erzählungen.

2. Jenes Ur-CP. wurde ins Singhalesische übersetzt und existierte — obwohl mit mehreren Veränderungen oder in verschiedenen Rezensionen in verschiedenen Klöstern — als die NK. verfaßt wurde, was wohl im 1. Jahrhundert v. Chr. geschah.

3. Das jetzige CP. ist ein spätes, unvollständiges Machwerk, das — freilich mit Unterstützung des alten Werkes — nach dem jetzigen Jātakatexte zusammengestellt wurde, wahrscheinlich erst in der Zeit nach der Übersetzung ins Pāli, d. h. um 430 n. Chr.

Literarisches aus dem Kauṭilīyaśāstra.

Von

Johannes Hertel.

Im Jahre 1883 erwies Th. Zachariae in seinen *Beiträgen zur indischen Lexikographie* nicht nur, daß das alte Lehrbuch des *arthaśāstra* von Cāṇakya oder Kauṭilya keine Erfindung indischer Pandits war, sondern er bestimmte auch dessen äußere Form als ein Gemisch von Prosa und Versen. Der Verfasser dieser Zeilen sprach sodann im Jahre 1906 auf S. xxii der Einleitung zu seiner Ausgabe des Südl. Pañcatantra die Vermutung aus, daß Stellen aus diesem *arthaśāstra* im Tantrākhyāyika enthalten seien. Beides wurde durch A. Hillebrandt bestätigt, der in seiner 1908 erschienenen Abhandlung ‚Über das Kauṭilīyaśāstra' durch die Nachweisung von 42 Zitaten indischer Lexikographen und Kommentatoren und die Konfrontierung einer Daṇḍin-Stelle zeigte, daß der alte Cāṇakya-Text in zwei Münchener, Jolly gehörenden Hss. noch vorhanden ist. Dieser Text liegt jetzt in der übersichtlichen Ausgabe des indischen Gelehrten R. Shama Shastri vor.[1] Sie beruht auf einem einzigen südindischen Manuskript und der Text ist infolgedessen, wie selbstverständlich und durch Vergleichung der Zitate erweislich, nicht überall in idealem Zustand. Trotzdem ist die Ausgabe auch dieser einen Handschrift überaus dankenswert; denn es ist keine Übertreibung, wenn wir behaupten,

[1] *The Arthasastra of Kautilya.* Edited by R. Shama Sastri, B.A., Librarian, Govt. Oriental Library, Mysore. Mysore: Printed at the Government Branch Press, 1909 (= Bibliotheca Sanskrita No. 37).

daß das Kauṭilīyaśāstra eines der allerwichtigsten Werke der Sanskritliteratur ist.

Da eine erste Durchsicht dieses Textes noch eine Anzahl weiterer Belege dafür erbrachte, daß der Verfasser des Tantrākhyāyika Cāṇakyas Werk benutzt hat, so wird es gut sein, hier alle — auch die schon früher gegebenen — Parallelstellen nach der Ausgabe zu verzeichnen.

Die von Hillebrandt belegten Stellen gebe ich in gewöhnlichem, die von mir in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika S. 143 nachgewiesenen in kursivem Satz; die neuen Belege sind halbfett gedruckt.

1. Śār. A 5 = Kauṭilya *I, 4* (S. 9). Vgl. Tantrākhyāyika, Übers., Bd. I, S. 143 und Hillebrandt S. 6, 5. Besterhaltene Lesart in Śār.

2. Śār. A 30 = Kauṭ. I, 14 (S. 24). Vgl. Übers. I, S. 143. MBh. XII, 111, 75 ff.

3. Śār., S. 21, 7. Einige Abkömmlinge von K fügen eine Bestrafung der Barbiersfrau hinzu (SP. Z. 251, Simpl. Kielh. 36, 14, Pūrṇ. 33, 16), wie sie Kauṭ. IV, **12** (S. 230) und IV, **13** (S. 234) für Ehebrecherinnen festsetzt; nicht passend, da die Barbiersfrau ja nicht die Ehebrecherin, sondern nur die Kupplerin ist.

4. Śār. A 40 *a*. Verschiedene Stellen bei Kauṭ VIII.

S. 21, 21; vgl. Kauṭ. VIII, 1 (S. 319).

S. 21, 22; vgl. Kauṭ. **VI, 1** (S. 255); **VIII, 1** (S. 320).

S. 22, 1; vgl. Kauṭ. **VIII, 2** (S. 323).

S. 22, 2; vgl. Kauṭ. VIII, 3 (S. 325).

S. 22, 3; vgl. Kauṭ. **VI, 2** (S. 260); **VIII, 3** (S. 326).

S. 22, 5; vgl. Kauṭ. **IV, 3** (S. 205); **VII, 4** (S. 271); **VIII, 4** (S. 329). Das unmittelbare Vorbild zu dieser Tantrākhyāyika-Stelle bei Kauṭ. **IX, 7** (S. 360 f.). In der Prosa S. 360 und der Strophe S. 361 ist für सृष्टि nach Ausweis des Tantrākhyāyika überall वृष्टि einzusetzen. — Über दैव vgl. Kauṭ. **VI, 2** (S. 258).

S. 22, 10; vgl. Kauṭ. VII, 1 (S. 261).

5. Śār. I, Strophe 122 (= SP I, 111, ν II, 88, Syr. I, 78) = Kauṭ. **X, 2** (S. 365), wo die Strophe als Zitat gegeben wird.

6. Śār. A 93 = Kauṭ. I, 15 (S. 28).

7. Śār. II, Str. 144, dem Inhalt nach entsprechend Kauṭ. **I, 11** (S. 27).

8. Tantra III beruht auf dem nīti-Sprichwort Kauṭ. **IX, 1** (S. 339).

9. Śār. 109, 2; vgl. Kauṭ. **I, 12** (S. 20).

10. Śār. 109, 5; vgl. Kauṭ. I, 15 (S. 29).

11. Śār. A 201 ff. Zu der folgenden Beratung vgl. Kauṭ. **VII, 1 ff.** (S. 261 ff.; 306 ff.). Zu A 201 vgl. Kauṭ. I, 15 (S. 29, 8).

12. Śār. 109, 13; vgl. Kauṭ. *XII, 1* (S. 380, Anfang).

13. Śār. III, Str. 2 (JOH. v. CAPUA 165, 8. WOLFF 187, 9) = Kauṭ. **VII, 3** (S. 268).

14. Śār. III, Str. 4; vgl. Kauṭ. **VII, 3** (S. 267: *jyāyāṃś cen na* usw.).

15. Śār. A 207 *b*; vgl. Kauṭ. **VII, 3** (S. 266).

16. Śār. 117, 8 ff. Die hier genannten Vögel werden als *māṅgalyāḥ* der unheilbringenden Eule gegenübergestellt, wie sich aus Kauṭ. **II, 26** (S. 122) ergibt.

17. Śār. 120, 1. Der in der Fußnote gegebene Zusatz in β ist Kauṭ. **I, 16** (S. 30) entlehnt. Wenn also an entsprechender Stelle SP. (III, 32) und Pūrṇ. (III, 79) die Worte *uddhṛteṣv api śastreṣu* zu einer Strophe ergänzen, so ist das eine Änderung des Ursprünglichen. Pūrṇ. 186, 5 geht auf Kauṭ. S. 30, Z. 6 v. u. zurück.

18. Śār. β A 222 und die folgende Strophe (III, 74, auch SP III 44, ν III, 36, Syr. A 193 und Str. 45; die Stelle fehlt in Śār. α) = Kauṭ. **V, 6** (S. 253, Z. 4 v. u. und die folgende Strophe). In Śār. ist also zu lesen **त्यज्यमानाभिशपतीति**; bei Kauṭ. ist der korrupte Anfang des Satzes nach Śār. zu verbessern.

19. Śār. III, Str. 100 (SP III, 60, ν III, 50, Syr. III, 63) = Kauṭ. **VII, 6** (S. 280, vorletzte Strophe).

20. Śār. β III, Str. **101** (Syr. III, 64; fehlt in Śār. α, SP, ν) = Kauṭ. **VII, 6** (S. 280, letzte Strophe).

21. Śār. β III, Str. 123 (SP III, 73, ν III, 63. JOH. v. CAPUA 200, 5, textus simpl. I, 206 — im Texte von Śār. α eine größere Lücke) = Kauṭ. **X, 6** (S. 375, letzte Strophe). Statt *mukto* hat der gedruckte Kauṭilya-Text *kṣipto*. Zu Śār. stimmt das Zitat aus dem Kommentar

zu Kāmandaki, welches HILLEBRANDT S. 7, 23 gibt. *mukto* haben auch die Abkömmlinge des Pc.-Archetypos K (SP, ν, simpl.), die dagegen in *c* und *d* eine gemeinsame abweichende Lesart haben. HILLEBRANDT fand die Strophe in den Münchener Hss. nicht.

Über die in Śār. A 200 genannten Beamten, namentlich den **सन्निधातृ** und **प्रदेष्टृ**, gibt das Kauṭilīyaśāstra an vielen Stellen eingehendste Auskunft.

Abgesehen von den bereits belegten Zitaten aus Cāṇakyas arthaśāstra, denen gewiß bald weitere Belege aus anderen indischen Werken folgen werden,[1] wird die Echtheit desselben durch die zu Anfang von XI, 1 genannten Völkernamen bekräftigt. Es heißt da S. 376 der Ausgabe: **काम्भोजसुराष्ट्रक्षत्रियश्रेण्यादयो वार्ताशस्त्रोपजीविनः। लिच्छिविकवृजिकमल्लकमद्रककुकुरकुरुपाञ्चालादयो राजशब्दोपजीविनः।**

Augenscheinlich enthält der in der Ausgabe vorliegende Text zwar viele Korruptelen, aber keine Umarbeitungen. Der Stil ist derselbe in allen Teilen des Buches. Schon der Umstand, daß die Praśasti am Schlusse erhalten ist, spricht wie vieles andere für die Echtheit des Textes; und wir haben ohne Gegenbeweise kein Recht, an der wiederholten ausdrücklichen Angabe desselben, die durch Daṇḍins Zeugnis gestützt wird, zu zweifeln, daß Cāṇakya s e l b s t sein Verfasser ist. Zu den von HILLEBRANDT S. 3 nebst Anm. 2 gegebenen drei Stellen kommt noch die vorletzte Strophe der Praśasti:

येन शास्त्रं च शस्त्रं च नन्दराजगता च भूः।
अमर्षेणोद्धृतान्याशु तेन शास्त्रमिदं कृतम्॥

Man vergleiche auch, was der Herausgeber S. x sagt.

Wie Pāṇini, so hat Cāṇakya eine Menge Vorgänger in seinem Śāstra gehabt, deren er viele zitiert und kritisiert, und die Bereicherung unseres Wissens, die sein Lehrbuch verspricht, ist unendlich viel größer, als man erwarten durfte. Dem Verfasser dieser Zeilen kommt

[1] Daṇḍin z. B. hat nicht nur im 8. Kapitel Cāṇakya benutzt. Die Kapitel XI ff. (S. 376 ff.) haben ihm und gewiß auch anderen Erzählern reichen Stoff geliefert. Was wir aber bisher als grausige Phantasien Daṇḍins betrachteten, das wird durch die von seiner Quelle verbürgte Wirklichkeit bei weitem übertroffen.

es nur darauf an, hier einige wichtige Daten daraus zu geben, die in sein eigenes Arbeitsgebiet fallen.

Bekanntlich hat GELDNER in den *Ved. Studien* I, 290 gegen OLDENBERG unter Berufung auf ŚBr. XIII, 4, 3, 3ff. behauptet, das Itihāsapurāṇa sei ein wirkliches vedisches Buch gewesen. SIEG, *Sagenstoffe* 33 hat diese Theorie weiter verfochten.[1] Wie sehr GELDNER im Rechte ist, ergibt sich aus den klaren Worten des Kauṭilīyaśāstra I, 3 (S. 7): सामर्ग्यजुर्वेदास्त्रयी ।[2] अथर्ववेदेतिहासवेदौ च वेदाः ।

Daß es daneben im 4. Jahrh. v. Chr. schon andere Erzählungssammlungen gab, dürfen wir vermuten. Kauṭ. I, 5 (S. 10) heißt es: पुराणमितिवृत्तमाख्यायिकोदाहरणं धर्मशास्त्रमर्थशास्त्रं चेतिहासः । Wenn das *dharmaśāstra* und das *arthaśāstra* hier unter dem *itihāsa* aufgeführt werden, so haben wir jedenfalls an Erzählungen religiösen und politischen Inhalts zu denken, wie sie das MBh. enthält, nicht an Werke, wie das Tantrākhyāyika, welches offenbar einen späteren Typus darstellt.[3] Eine ganze Anzahl solcher Stoffe, unter denen sich auch die Haupterzählung und einzelne Episoden des Mahābhārata und die Haupterzählung des Rāmāyaṇa befinden, wird I, 6 (S. 11f.) aufgeführt. I, 13 (S. 22) heißt es: मात्स्यन्यायाभिभूताः प्रजा मनुं वैवस्वतं राजानं चक्रिरे । धान्यषड्भागं पण्यदशभागं हिरण्यं चास्य भागधेयं प्रकल्पयामासुः । तेन भृता राजानः प्रजानां योगक्षेमवहाः तेषां किल्बिषमदण्डकरा हरन्ति । Andere Erzählungsstoffe finden sich I, 20 (S. 41, 10ff.) und VIII, 3 (S. 327). An letzterer Stelle führt der Politiker Piśuna zum Belege dafür, daß die Jagd ein gefährlicheres Laster, als das Spiel sei. Jayatsena und Duryodhana an, während Kauṭilya seine gegenteilige Ansicht durch den Hinweis auf Nala und Yudhiṣṭhira begründet.

Es fällt demnach schwer, anzunehmen, daß Kauṭilya das Mahābhārata nicht bereits gekannt haben sollte. Für die Beurteilung des-

[1] Vgl. auch WINTERNITZ, *Gesch. der ind. Litteratur* I, S. 260 nebst Anm. 2; Verfasser, *WZKM.* XXIII, S. 295.

[2] Die Interpunktion ist zu tilgen.

[3] Vgl. Einleitung zu meiner Übersetzung, Kap. I, § 4, 19.

selben ist aber sein Werk noch von einem anderen Gesichtspunkte aus wichtig. Wenn die Pāṇḍava trotz des Verrates und des unehrlichen Kampfes, durch den sie siegen, diejenigen sind, für welche der oder die Dichter des MBh. Partei ergreifen, so folgt nicht daraus, daß diese Parteinahme, wie man angenommen hat, auf einer Umarbeitung durch Barden beruht, welche diesen Pāṇḍava nahe standen. Das MBh. ist mindestens zum Teil ein Lehrbuch der nīti, und bei der Besprechung des Charakters des Tantrākhyāyika ist auf S. 127 der Einleitung zur Übersetzung dieses Werkes darauf hingewiesen worden, daß der König sich bei einer Kollision des *dharma* mit der oft unmoralischen Staatskunst an die letztere zu halten hat. Das ist seine Königspflicht. Klar und deutlich besagt das Tantrākhyāyika I, 184:

न मनुष्यप्रकृतिना शक्यं राज्यं प्रशासितुम्।
ये हि दोषा मनुष्याणां त एव नृपतेर्गुणाः॥

Zur Bestätigung lese man bei Kauṭilya die Abschnitte V, 1 und 2 und XI bis zum Schlusse des Buches. Was hier dem König an Schurkereien zur Pflicht gemacht wird, überschreitet alle Begriffe. Unterirdische Gänge, Mordautomaten in Tempeln, Meuchelmörder (तीक्ष्णाः), Giftmischer (रसदाः), Weiber, die den Verführten ermorden oder ermorden lassen, und andere Scheusale und Scheußlichkeiten gewähren in diesen Kapiteln einen schauerlichen Blick hinter die Kulissen des indischen Staatslebens.

Wirkliche Tierfabeln werden im Kauṭilīyaśāstra nicht erwähnt, obwohl sie sicherlich zu Cāṇakyas Zeit bereits vorhanden waren. Dagegen sind überaus häufig jene zum Teil bereits bekannten politischen Sprichwörter und sprichwörtlichen Ausdrücke vertreten, welche einen Vergleich aus dem belebten und unbelebten Naturreich enthalten und in denen wir eine Vorstufe zu der politischen Fabel zu sehen haben, welche, wie ich an anderer Stelle darzulegen hoffe, schon im Altertum nach Griechenland gewandert ist.[1]

[1] Tiererzählungen haben die Griechen natürlich so gut wie andere Völker besessen. Bei der politischen Fabel aber läßt sich der indische Ursprung erweisen.

Im übrigen erscheinen wie in späterer Zeit die Höfe auch bei Cāṇakya als Zentren des literarischen Lebens. Wir finden (v, 3, S. 245 f.) unter den festbesoldeten Hofbeamten die *Paurāṇika, Sūta, Māgadha* und die *Kuśīlava.* An anderer Stelle (iv, 1, S. 202) wird fahrender Kuśīlava gedacht, denen das Wandern zur Regenzeit verboten wird und die die Weisung erhalten: कामं देशजातिगोत्रचरणमैथुनावभासेन नर्मयेयुः। Die Barden haben beim Feldzug zu singen und mit ihren Gesängen die Krieger zu ermutigen (x, 3, S. 366): सूतमागधाः शूराणां स्वर्गमस्वर्गं भीरूणां जातिसङ्घकुलकर्मवृत्तस्तवं च योधानां वर्णयेयुः। Über die Kuśīlava, Gaukler und Barden vgl. noch iii, 7 (S. 165); v, 2 (S. 241); v, 3 (S. 246); vii, 17 (S. 314); xiii, 3 (S. 400); v, 91 (S. 245: °पौराणिकसूतमागधाः); viii, 4 (S. 330: कुशीलववाग्जीवन); vii, 17 (S. 313: नटनर्तकगायनवादकवाग्जीवनकुशीलवप्लवकसौभिकाः); xi, 1 (S. 378: प्लवकनटनर्तकसौभिकाः und कौशिकस्त्रियो नर्तकी गायना वा).

Viel reicher als die literarische ist die sonstige kulturhistorische und die lexikographische Ausbeute des Kauṭilīyaśāstra. Über die Beamten, ihre Befugnisse, ihre Gehälter, über die öffentlichen Bauten, über die sozialen, geistigen und sittlichen Zustände des 4. vorchristlichen Jahrhunderts erhalten wir durch dieses Werk so eingehende Auskunft, wie sie keiner von uns zu erhoffen gewagt hätte. Ebenso wichtig aber ist das Kauṭilīyaśāstra für die Geschichte der Sanskritsprache, namentlich des Sanskritstils, und so sei denn hier die Hoffnung ausgesprochen, daß ein kompetenter europäischer Gelehrter dieser natürlich nur provisorischen Veröffentlichung recht bald eine kritische und lexikographische Bearbeitung und vor allem auch eine Übersetzung folgen lasse. Eine solche würde für weite Kreise nicht nur der Gelehrten, sondern der Gebildeten überhaupt gewiß höchst willkommen sein.

Zur Reihenfolge der babylonisch-assyrischen Planeten.

Von

D. H. Müller.

Juda ben Barzilaï[1] in seinem Kommentar zum Sefer Jeṣîrah (ed. Halberstamm, Berlin 1885), S. 247 sagt:

ואלו הם כוכבים בעולם חנכ״ל שצ״ם. אלה שבעה מושלים יסודי עולם. כנגדן ז׳ שעות: בון, נבו, שמשא, כיל, סין, בלתי, אדים. ועליהם (ז׳) ממונים ז׳ מלאכים: חמה מלאכו רפאל, נוגה ענאל, כוכב מיכאל, לבנה גבריאל, שבתי קפציאל, צדק צדקיאל. (ב׳) מאדים סמאל.

Die Reihenfolge der Planeten mit ihren hebräischen Namen entspricht genau den Merkworten חנכ״ל שצ״ם. Dieselbe Reihenfolge findet sich auch im Tulmud Babli, Traktat Sabbat 156ª, wo Raschi ebenfalls die Merkworte חנכ״ל שצ״ם konstatiert, sowie in verschiedenen anderen Werken. Die Worte ואלו הם כוכבים חנכ״ל שצ״ם sind ein Zitat aus Sefer Jeṣîrah (IV, 12), auch in unseren Texten: חנכ״ל שצ״ם. Dagegen IV, 5 ff. bei der Schöpfung der einzelnen Planeten ist die Reihenfolge: שצ״ם חנכ״ל. So unsere Texte, Donolo, Saadia etc.

Demnach ergeben sich für die rabbinische Literatur nach den beiden Merkworten folgende zwei Reihen:

---

[1] Blühte in Barcelona in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts. Die Stelle führe ich an nach Dr. V. Aptowitzers Zitat in *Revue des Études juives,* tom. LX, p. 49, Note 1. Die Einklammerung der beiden überflüssigen Buchstaben rührt von Aptowitzer her.

חנכ״ל שצ״ם		שצ״ם חנכ״ל	
ח̌מה	Sonne	ש̌בתי	Saturn
נ̌וגה	Venus	צ̌דק	Jupiter
כ̌וכב	Merkur	מ̌אדים	Mars
ל̌בנה	Mond	ח̌מה	Sonne
ש̌בתי	Saturn	נ̌וגה	Venus
צ̌דק	Jupiter	כ̌וכב	Merkur
מ̌אדים	Mars	ל̌בנה	Mond

Die babylonischen Planetennamen sind teilweise entstellt und bieten auch eine andere Reihenfolge. Die entstellten Namen sind leicht herzustellen:

בין (l. כֵּיַון) Saturn, bibl. כִּיּוּן Amos 5, 26; babyl. *Kaiwân* oder *Kaimân*, arab. كيوان, syr. ܟܐܘܢ.

נבו Merkur, babyl. *Nabû*.

שמשא Sonne, babyl. *šamš*.

כיל (l. ביל) Jupiter, babyl. *Bêl* = *Marduk* (Jes. 116, 1 neben נבו).

סין Mond = *Sîn*.

בלתי *Belti* muß als Venus gedeutet werden.

ארים (l. *ארים*) = Ἄρης Mars.

Auf einer hebräischen Zauberschale, deren Kopie ich besitze, kommen ebenfalls die babylonischen Planetennamen vor. Ich stelle beide Reihen mit der hebräischen, bezw. der deutschen Übersetzung hier nebeneinander:

Juda ben Barzilaï		Hebr. Zauberschale	
כיון	שבתי	שמש	Sonne
נבו	כוכב	סין	Mond
שמשא	חמה	נבו	Merkur
ביל	צדק	דליבת	Venus
סין	לבנה	ביל	Jupiter
בלתי	נוגה	נריג	Mars
ארים	מאדים	כיון	Saturn

Es ist höchst merkwürdig, daß sich bei einem Schriftsteller aus dem 12. Jahrhundert Überreste babylonischer Überlieferung finden. Auffallend ist auch das griechische Ἄρης mitten unter den babyloni-

schen Planeten- und Götternamen; denn daß ארים eine Verschreibung für das hebr. מאדים, welches ja daneben vorkommt, sei, halte ich für wenig wahrscheinlich. Die abweichende Reihenfolge der babylonischen Planetennamen bei Barzilaï kann ich nicht erklären.

Da die Reihenfolge der Planeten bei den Babyloniern noch immer strittig ist, so ist es vielleicht nicht überflüssig, hier diese Frage zu berühren. Bekanntlich stehen zwei Deutungen und Reihenfolgen einander gegenüber.

KUGLER[1]	HOMMEL[2]	Plato
Mond	Mond	Σελήνη
Sonne	Sonne	Ἥλιος
Jupiter	Merkur	Ἑρμῆς
Venus	Venus	Ἀφροδίτη
Saturn	Mars	Ἄρης
Merkur	Jupiter	Ζεύς
Mars	Saturn	Κρόνος

Ich bemerke hier gleich, daß die letzte Reihe (Plato, *De republica* 616 f.) der Schrift HOMMELS entnommen ist und daß sie bei Plato in umgekehrter Folge[3] ‚von hinten anfangend' steht. Sieht man von Sonne und Mond ab, so haben die fünf Planeten folgende Reihen:

KUGLER	HOMMEL	Plato	Jeṣîrah I	Jeṣîrah II[4]	Rhodos[5]
Jupiter	Merkur	Saturn	Venus	Saturn	Venus
Venus	Venus	Jupiter	Merkur	Jupiter	Merkur
Saturn	Mars	Mars	Saturn	Mars	Mars
Merkur	Jupiter	Venus	Jupitur	Venus	Jupiter
Mars	Saturn	Merkur	Mars	Merkur	Saturn

[1] F. X. KUGLER, *Entwicklung der Babylonischen Planetenkunde* (1907), S. 9 ff.

[2] F. HOMMEL, *Die babyl.-assyr. Planetenlisten* (1909).

[3] Vgl. ALFRED JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, S. 19, wo dieselbe Reihenfolge nach den Entfernungen von der Erde (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) eingehalten wird. Die umgekehrte Reihenfolge bei den Babyloniern (nach HOMMEL) ist eben nach dem Prinzipe *a maiore ad minorem* geordnet.

[4] שצ"ם חנכ"ל = Plato ist, wenn man Sonne und Mond aussondert, nach den Entfernungen von der Erde *a minore ad majorem* gerechnet.

[5] Auch diese aus jüngerer Zeit (ca. 100 v. Chr.) stammende Reihe einer Inschrift von Rhodos ist HOMMEL entnommen.

Aus der Vergleichung dieser Reihen ergibt sich:

1. Ein gewisser Zusammenhang zwischen den rabbinschen Reihenfolgen und der Reihe Platos. Die Reihenfolge Platos ist mit der der Rabbinen nach den Merkworten שצ״ם חנכ״ל, wenn man Sonne und Mond (ח״ל) aussondert, vollkommen identisch.

2. Ferner fallen die beiden Gruppen ‚Venus, Merkur‘ (= נ״ך) und ‚Saturn, Jupiter, Mars‘, (= שצ״ם), bezw. ‚Mars, Jupiter, Saturn‘, aus denen sich die Reihen zusammensetzen, sowohl bei Plato als auch bei den Rabbinen, wie nicht minder auf der Inschrift von Rhodos, in die Augen. Die beiden Gruppen wechseln einfach die Plätze, bald steht die eine, bald die andere oben und unten.

3. Nimmt man an, daß die jüdischen Reihenfolgen aus Babylon entlehnt sind und nicht erst den Umweg über Griechenland genommen haben, was ich für wahrscheinlich halte, so bilden sie einen unerschütterlichen Beweis für die Aufstellung Hommels.

4. Aber auch, wenn sie den Griechen entlehnt sein sollten, stützen sie dennoch bis zu einem gewissen Grad Hommels These.

Der Name Sanheribs.

Von

H. Torczyner.

In *ZDMG.*, Band 62, S. 721—724 hat Arthur Ungnad die Richtigkeit der bis dahin üblichen Lesung des Namens ^{ilu}*Sin-aḫḫê*^{meš}-*SU* oder ^{ilu}*Sin-aḫḫê*^{meš}-𒌷-*ba* als *Sin-aḫ(ḫ)ê-erba* bestritten und dafür *Sin-aḫḫê-rîba* vorgeschlagen. Denn ‚nachdem Thureau-Dangin nachgewiesen hat, daß 𒌷 in altbabylonischen Texten den Lautwert *ri* hat, wird man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen dürfen, daß der gleiche Wert später[1] noch vorkommt‘.

Es läßt sich nun leicht zeigen, daß auch diese Lesung unrichtig und gegen eine andere aufzugeben ist.

Bei einer Durcharbeitung der Clayschen Texte in *Bab. Exped.*, Vol. xiv und xv, deren Ergebnis gleichzeitig dem Drucke zugeht, mußte es mir auffallen, daß in den dort sehr häufigen mit *URU-ba* (seltener *SU*) zusammengesetzten Namen dieses niemals durch *ir-ba*, aber ebensowenig durch *ri-ba* ersetzt wird, denn der Name, den Clay in xv 101, 5; 103, 22 *Ri-ba-Rammân*, 100, 10 *Riba* . . . liest, ist nach xv 99, 10 (dieselbe Person) *Ri-gim-Rammân* zu umschreiben. Daraus folgt offenbar, daß 𒌷, das hier nur in diesen Namen verwendet wird, einen speziellen Lautwert besaß, der durch ein anderes Zeichen nicht wiedergegeben werden konnte. Diesen erfahren wir zunächst aus den aramäischen Umschriften unserer

[1] Dazu in der Anmerkung: ‚Ob 𒌷 jemals *er* zu lesen ist, ist mir zweifelhaft; es müßte noch untersucht werden.‘

Namen, die Ungnad a. a. O. nur für die Deutung der letzteren verwertet hat. Danach ist *SU-a* (= *URU-bâ*) = ירבי und אריבי, bezw. ^{ilu}*En-SU* (= ^{ilu}*En-URU-ba*) = בלאריב. Daraus ergibt sich für 𒌷 der zweisilbige Wert *eri*!

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir davon ausgehen, daß 𒌷 ursprünglich Bildzeichen für ‚Stadt' (*alu*) ist und als solches nach K 110, Kol. iv, 61 *ú-ru* gesprochen wurde. Daraus mußte aber in späterer Aussprache *eri* werden. Wirklich bietet K 262, Kol. ii, 1 für 𒌷 den Namen *a-lu* und die Lesung *e-ri* (bisher irrig als = *er* gefaßt), was deutlich zeigt, daß 𒌷 zunächst Zeichen für Stadt und als solches *eri* auszusprechen ist. Daß hier gewiß nicht *er* beabsichtigt ist, beweist die Schreibung des Stadtnamens *Eridu* in semitischen Texten als *URU* + *DUG* (*ḪI*). Schon Hommel, *Geographie* i, S. 365 führt den Namen der Stadt auf ‚*Uru-Dug-ga*, in jüngerer Aussprache *Eri-Dug* und daraus abgeschliffen *Eridu*' zurück und erklärt das in bilinguen Texten dem sumerischen *Nun-ki*(*-ga*) in der semitischen Übersetzung stets entsprechende *Uru-dug* (ohne allerdings die auch jetzt noch übliche Lesung *Er-ṭi* ausdrücklich zurückzuweisen) sicherlich richtig als zusammengesetzt aus *alu* ‚Stadt' und *chi*, bezw. *dug* ‚gut', aber *URU* + *DUG* in der Übersetzung will offenbar phonetische Lesung des Ideogramms sein, die nach den Varianten (s. Hommel a. a. O., Delitzsch, *HWB*, s. v. *šiptu*), welche *E-ri-du* bieten, nur *Eri-du*(*g*) lauten kann. Also 𒌷 = *eri*!

Hier wäre mit einer Lesung *rí* nichts anzufangen. Daß aber auch *er* ausgeschlossen ist, zeigt auch der Umstand, daß selbst in jenen Wörtern, für welche z. B. die Verbindungsform *er* in der ersten Silbe postuliert, dieses meines Wissens niemals durch 𒌷 ausgedrückt werden kann; z. B. stets *ir-bu* (sprich: *erbu*), trotz cstr. *erib*; für *ir-šu* (sprich: *er-šu*) nur *e-ir-šu*. Zwar scheint 𒌷 in einigen Fällen mit *ir* zu wechseln; aber näheres Zusehen zeigt wieder, daß es nicht für dieses, sondern für *eri* steht.

So findet sich für *irṣitu* vereinzelt *URU-zi-tim*; aber *e-ri-ṣi-ti* Sanh. Baw. 22 zeigt, daß nicht *er-zi-tim*, sondern *eri-zi-tim* beabsichtigt ist. Neben ^{iṣu}*e-ri-nu*(*ni*) ‚Zeder' steht oft ^{iṣu}*URU-nu*(*ni*),

das man bisher ^{iṣu}*er-nu*(*ni*) las, offenbar mit Unrecht, da es eben nur mit ^{iṣu}*e-ri-nu*(*ni*) wechselt. Auch hier ist die Lesung *rí* unmöglich.

Ebenso leicht wie für *rí* erklärt sich für *eri* die Fortsetzung der Silbe durch einen *I*-Laut in dem Namen 𒌷-*ib*-^{i}[^{lu} . . .], d. i. *Eri-ib* . . . Nur bei unserer Annahme aber wird erklärlich, warum in altbabylonischen Texten neben *Ili-URU-ba-am*, *Sin-URU-ba*(*-am*) wohl *Ili-e-ri-ba-am*, *Kêš* (*Upê*)*-i-ri-ba-am*, *Šamaš-e-ri-ba-am*, *Sin-e-ri-ib*, *Sin-e-ri-ba*, *Sin-i-ri-ba-am* und ganz besonders häufig *Sin-e-ri-ba-am* sich findet, während *ri-ba-*(*am*) niemals nach dem Gottesnamen steht. Offenbar verwendet man hier wie auch bei anderen bedeutungsverwandten (s. unten) Stämmen den Imperativ nur vor dem Gottesnamen, während nach demselben ausschließlich das Präteritum steht; vgl. bei RANKE stets: *I-din-Ellil*, *-Bunene*, *-Damu*, *-Dagan* usw. (demnach nicht ‚The god has given', sondern ‚Gib, o Gott'), bei CLAY, *Bab. Exped.* XIV und XV: *SUM*[1]*-Nergal*, *NIN.IB*, *-Marduk*, *-Rammân*, bezw. *I-din-Nergal* etc., aber *Šamaš-i-di*(*n*)*-nam* etc. (nur *C. T.* VIII 34 *b*, 22 *Ilu-i-din*; Schreibfehler?), *Bab. Exped.* XIV und XV nur *Bêlu-*, *Ea-SUM-na* etc. Ebenso nur *Qîš-Nunu* etc., aber stets *Ili-iqîšam* etc.[2]

So allein ist es ferner zu verstehen, wenn auch in *Bab. Exped.* XIV und XV neben *URU-ba-*^{ilu}*Sukal* etc. nur *I-ri-ba-*^{ilu}*Sukal* (*CBM.* 3482) steht, nur so *URU-ba-tum* neben *I-ri-ba-*(*a*)*-tum*, *URU-bi* neben *E-ri-bi* (Gen. zu *Eribu*), *URU-bu-ni* = *I-ri-bu-ni* parallel zu Iqîšûni, *Bab. Exped.* XIV 10, 28; 128 *a*, 22 und wohl auch *Id-di-nu-nim* *C. T.* II, 47, 8, wo für *TUR.SAL Id-di-nu-nim* gewiß *TUR.ME J.* ‚die Söhne des J.' zu lesen ist.

Weiters bespricht schon UNGNAD, S. 722 die Stelle *C. T.* IV, 15 *a* ‚wo eine Person Z. 6 *Sin-rí-ba-am*, in Z. 12 aber *Sin-e-ri-ib* geschrieben wird'. Aber weder spricht dieses Faktum für die Lesung *er-ba-am*, noch darf eine Nachlässigkeit des Schreibers angenommen werden. Auch diese Stelle läßt nur die Lesung *Sin-eri-ba-am* zu.

---

1 Danach nicht mit CLAY, *Bab Exped.* XV, S. 32 *b* *Iddina-Nergal* etc. zu lesen.

2 Syntaktisch kann ich diese Erscheinung noch nicht erklären.

Die letzten Zweifel beseitigt endlich *C. T.* VIII, 10 *a*, 25, wo unter dem Zeugennamen *Sin-e-ri-ba-am mâr GIŠ.DUB.BA* das Siegel steht mit der Beischrift *kunuk(ki) Sin-*𒌷*-ba-am*(!)!

Der Name Sanheribs ist also gewiß *Sin-aḫḫe-erîba* zu sprechen und 𒌷 in semitischen Texten auch sonst *eri* zu lesen.

Dabei ist vereinzelt eine Abschleifung von *eri* zu *rí* (vgl. *erin* > *rin, išib* > *šib*) nicht ausgeschlossen; dafür würde besonders das häufige *DA.ERI*, resp. *DU.ERI* für *dâru* und *dûru* sprechen, obwohl eine Umlautung oder Diphtongisierung des langen Vokals gewiß möglich ist und auch *da-a-ri* als *dâiri* gesprochen werden könnte. In *DU.ERI* kann *ERI* übrigens auch *uru* gelesen werden.

Ungnads grammatische Deutung der besprochenen Namen scheint dagegen das Richtige zu treffen. Doch dürfte die Bedeutung der Wurzel ריב ‚ersetzen, als Belohnung geben' hier, ähnlich wie sonst auch die von *turru*, zu ‚geben' abgeblaßt sein, so daß *Sin-erîbam* etwa gleichbedeutend wäre mit *Sin-id(d)in(n)am* oder *Sin-iqîšam*, ‚Sin hat gegeben'.

Die altbabylonische Rechtspraxis.

(Eine Urkundensammlung.)[1]

Von

Moses Schorr.

Die vielfachen neuen Urkundeneditionen altbabylonischer Provenienz, die gerade in den letzten Jahren publiziert und teilweise interpretiert worden sind, haben eine zusammenfassende Ausgabe der Dokumente altbabylonischer Rechtspraxis zu einem dringenden Bedürfnis erhoben. Nur eine solche Gesamtdarstellung des überall zerstreuten Materials könnte erst die Untersuchung in großem Maßstabe ermöglichen, ob und inwieweit das soziale Leben auf die Umgestaltung der Rechtsverhältnisse einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat; ob die Rechtsformalitäten gewisse Änderungen durchgemacht haben; besonders aber wie sich die Rechtspraxis des Lebens zur Theorie des berühmten *Codex Ḫammurabi* gestellt hat, schließlich wie dieses selbst zum Rechtsverfahren der älteren Zeit sich verhält und inwieferne es in ihm seine Voraussetzungen hat.

Nun liegt eine solche Gesamtpublikation aller Rechtsurkunden aus altbabylonischer Zeit vor uns, als III. Band eines zusammenfassenden Werkes unter dem Titel: *Hammurabi's Gesetz.* Dieses Werk hat seine Geschichte.

---

[1] *Hammurabi's Gesetz* von J. Kohler, Professor an der Universität Berlin [und] A. Ungnad, Professor an der Universität Jena. Band III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig 1909. Verlag von Eduard Pfeiffer.

In der Vorrede zum I. Bande, der im Jahre 1904[1] erschienen ist, haben die Verfasser, damals KOHLER und PEISER, einen II. Band angekündigt, der ‚rein philologischer Art, eine Transkription und eine grammatikalische und lexikographische Behandlung des großen Werkes darbieten' sollte. Der III. Band sollte dann das Urkundenmaterial, zum Teil in vollständiger Übersetzung, zum Teil in Regesten enthalten.

Nun sind die zwei angekündigten Bände ungefähr nach einem Lustrum erschienen, doch ist an Stelle Prof. PEISERS Prof. ARTHUR UNGNAD (Jena) als philologischer Mitarbeiter getreten. Der II. Band bietet bloß eine zusammenfassende Umschrift des Ḫammurabi-Gesetzes und ein konkordanzartig angelegtes Lexikon. Sprachliche Aufklärungen, die auch für Juristen sehr verdienstlich gewesen wären, sind leider ausgeblieben.

Das vorliegende Referat beschränkt sich daher auf den III. Band, der im I. Teile eine Übersetzung aller bis zum 1. Juni 1909 bekannt gewordenen juristischen Texte dieser Zeit, insgesamt 775 Urkunden, enthält, und im II. Teile eine rechtsgelehrte Übersicht über das ganze Material von KOHLER unter dem Titel ‚Rechtserläuterungen' bietet.

Es muß gleich hier ein Bedenken ausgesprochen werden, in bezug auf die Anlage des III. Bandes. Mag auch die darin gebotene Übersetzung vor allem für Juristen bestimmt sein, so ist dennoch sehr zu bezweifeln, ob eine Übersetzung allein, ohne Umschrift, ihren Zweck erreichen wird, als Corpus Juris des alten Babyloniens zu dienen.

Ebenso wie eine selbständige wissenschaftliche Verwertung des in den griechischen Papyri aufgespeicherten juristischen Materials kaum ohne Kenntnis der griechischen Sprache, in der sie abgefaßt sind, zu denken ist, ebenso wird auch niemand im Ernst sich mit babylonischem Recht befassen können, der nicht in die babylonische Sprache mehr oder weniger eingeweiht ist. Der Jurist wird wohl der Kenntnis der babylonischen Keilschrift, gleichwie im analogen

[1] Vgl. meine Besprechung in dieser *Zeitschrift*, B. XVIII, S. 208—240.

Fall die paläographische Ubung in den Originalpapyri, entbehren können und sich in beiden Fällen getrost der Entzifferung der Philologen anvertrauen dürfen, die Kenntnis der Sprache der Urkunden aber, zumindest im begrenzten Gebiete des juristischen Kanzleistils, ist auch für eine wissenschaftliche juristische Bearbeitung eine conditio sine qua non.

An einem einzigen Beispiel soll diese Notwendigkeit erhärtet werden. Für den Begriff ,Eigentum' gibt es teils im Gesetze Ḫammurabis, teils in den Urkunden folgende Ausdrücke: *bušûm, makkûrum, šîmtum, maršîtum.* Die juristische Differenzierung dieser verschiedenen Termini ist ohne Kenntnis der Sprache unmöglich. In vielen ähnlichen Fällen kann nur der Jurist die Prägnanz des Ausdruckes bestimmen und dadurch oft das Verständnis einer Urkunde wesentlich fördern, vorausgesetzt, daß er die ursprüngliche Sprache der Urkunde versteht. Soll daher die Mitarbeit der Juristen an der Erforschung des babylonischen Rechts eine ersprießliche sein, so muß von ihnen eine elementare Kenntnis des babylonischen Idioms (nach transkribierten Texten) unbedingt gefordert werden.[1]

Die Aneignung dieser Sprache, in dem für einen Juristen nötigen Maße, legt auch keine großen Opfer auf. Sie ist unvergleichlich leichter zu erreichen als etwa die Erlernung des Griechischen, hauptsächlich wegen der Einfachheit des grammatischen Baues und der syntaktischen Verbindungen, wie einem jeden Fachmanne bekannt ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist den juristisch Beflissenen mit einer, wenn auch noch so zuverlässigen, aber immerhin subjektiven Übersetzung nicht gedient. Der richtige Weg in der Anlage des III. Bandes wäre gewesen, eine jede Urkunde in Umschrift und Übersetzung in parallelen Kolumnen zu bieten. Nun da die Übersetzung allein erschienen ist, bleibt als ein dringendes Desiderat, ein Corpus Juris der altbabylonischen Zeit in transkribiertem Text mit ganz kurzen philologischen und sachlichen Erklärungen heraus-

[1] Ungnad selbst hat ja auch eine ganz vortreffliche Grammatik gerade für solche verfaßt, welche transkribierte Keilschrifttexte zu verstehen wünschen. Vgl. A. Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Grammatik, mit Übungsbuch.* München 1906.

zugeben. Erst dann wird auch die Übersetzung für den Juristen vollen Wert erlangen. Hoffentlich wird die Vorderasiatische Bibliothek, die sich mit ihren zwei ersten Bänden so rühmlich eingeführt hat, dieses Desiderat baldigst erfüllen.

Was die Übersetzung selbst im allgemeinen betrifft, so kann Referent, der fast alle 775 Texte an der Hand der Keilschriftvorlagen nachgeprüft hat, dem Übersetzer nur uneingeschränktes Lob zollen. Ungnad hat an so manchen Stellen die Übersetzung seiner Vorgänger berichtigt, er hat vor allem durch seine im Vorderasiatischen Museum in Berlin erworbene paläographische Übung mehrere Zeichen entziffert, an denen man sich früher vergeblich abgemüht hat, und dadurch das Verständnis schwieriger Texte wesentlich gefördert.

Allein Referent kann nicht umhin, es als einen prinzipiellen methodischen Fehler zu bezeichnen, daß der Text der einzelnen Urkunden in continuo wiedergegeben ist. In seinen zwei Heften *Altbabylonische Rechtsurkunden* (Wien 1907, 1909, weiter zitiert *AR* I, II) glaubt Referent hinreichend auf die Wichtigkeit des Vertragstypus hingewiesen zu haben, um nicht hier diese Frage nochmals zu erörtern. Eine richtige Kennzeichnung der verschiedenen Vertragstypen durch Markierung der einzelnen Abschnitte[1] in einer jeden Urkunde ist wissenschaftlich ebenso bedeutsam wie eine zuverlässige sprachliche Übersetzung und darf keineswegs als eine bloß äußerliche, das Verständnis nicht tangierende Sache angesehen werden.

Ein Schulbeispiel für die Wichtigkeit des Schemas hat Referent im II. Heft seiner genannten Abhandlung (S. 15 ff.) angeführt, an einer Urkunde, über die auch Ungnad selbst eingestandenermaßen[2] gestolpert ist, trotz der philologisch genauen Übersetzung. Mit Hilfe

---

[1] Diese Markierung der einzelnen Abschnitte hat zuerst Prof. Müller in einem Falle durchgeführt. (Vgl. D. H. Müller: *Semitica* I, S. 20, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie* 1906.) Von ihm angeregt, habe ich dieses Verfahren auf alle Urkunden ausgedehnt und bin dadurch zu der für das Verständnis des juristischen Inhaltes so ergebnisreichen Erkenntnis des formalen Schemas gelangt. Vgl. meine *AR* I, S. 2 (Vorwort).

[2] Vgl. ‚Nachträge und Verbesserungen', S. 271 des auf S. 431, Note 1 genannten Werkes.

des Schemas konnte sogar Referent in seiner Rezension über Gautiers Urkundenausgabe (*WZKM.*, B. 24, S. 325ff.) den Nachweis führen, daß letzterer an zwei Stellen die Zeichen vom Original unrichtig abgelesen haben muß und daher natürlich auch den Inhalt mißverstanden hat.

Mithin ist die Berücksichtigung des Schemas nicht nur in der Umschrift, sondern auch in der Übersetzung ein integrierender Bestandteil einer wissenschaftlich exakten Bearbeitung und die Nichtbeachtung desselben muß der wissenschaftlichen Vollwertigkeit dieser Übersetzung selbst Abbruch tun.

Einen zweiten allgemeinen Punkt möchte noch Referent berühren, bevor er in eine detaillierte Würdigung der Übersetzung eingeht, nämlich die Wiedergabe von *-ma*. Ungnad hat seinerzeit in einem kurzen Artikel[1] über die Bedeutung des verbalen *-ma* gehandelt, in dem er Müllers Auffassung als logisch durchaus richtig, grammatisch aber als unrichtig bezeichnet hat. Er sieht in *-ma* keine subordinierende Konjunktion wie Müller, sondern lediglich eine verbale Partikel, die, identisch mit den hervorhebenden *-ma*, die eigentliche Verbindung der Sätze nicht zum Ausdruck bringt. Der mit *-ma* endende Satz ist bei ihm der Hauptsatz, logisch ‚das kausale oder temporale Antecedens', zu dem der nächste Satz die Folge bildet. Er bleibt auch hier seiner Auffassung treu und übersetzt in der Regel das verbale *-ma* in konsekutivem Sinne ‚und dann', ‚darauf'.

Nachdem Ungnad die logische Richtigkeit der Müllerschen Auffassung ohneweiters zugibt, mag es ja in der Sache kein wesentlicher Unterschied sein, ob man grammatisch die Sätze sub- oder koordiniert. Anders verhält sich aber die Sache, wenn dieses *-ma* in Konditionalsätzen wiedergegeben werden soll. Hier muß auch Ungnad abweichend von seiner Auffassung den Satz mit ‚wenn' übersetzen, also als Nebensatz (oder — entsprechend dem deutschen Sprachgeist[2] — das Verbum an den Satzanfang stellen), was er auch fast durchgängig tut.[3]

---

[1] *Beiträge zur Assyriologie* VI, S. 713—716.

[2] Im Polnischen z. B. wäre eine solche Konstruktion nicht möglich.

[3] Vgl. z. B. Nr. 1, 7; *8*, 13—20; *129*, 18—19; *171*, *11—13*; *578*, 14—15; *744*, 5—10; *751*, 29—31 u. ö. (Die Zeilen sind nach den keilschriftlichen Vorlagen hier

Referent ist aber der Meinung, daß, ebenso wie in den Konditionalsätzen der Satz durch Anhängung des *-ma* eine nicht nur logisch, sondern auch grammatisch subordinierende Bedeutung erhält, dies ebenso mit allen anderen mit *-ma* schließenden Sätzen geschieht und daß daher die Wiedergabe mit ‚nachdem, weil, obwohl' viel mehr grammatische Berechtigung hat als das blaße ‚und dann, darauf' in dem auf *-ma* folgenden Satz.

Man vergleiche — um nur ein beliebiges Beispiel zu nennen — die Übersetzung bei Ungnad Nr. 706 mit der des Referenten in seinem *AR* I, Nr. 21 oder Nr. 715 mit *AR* I, Nr. 72[a] (S. 270), um einzusehen, daß auch dem Babylonier nicht die mit *-ma* endenden Sätze (die Antecedentia) als Hauptsätze galten, sondern der Schlußsatz der ganzen Urkunde, der die eigentliche Rechtshandlung enthält, resp. das Gerichtsurteil, und deshalb auch nie mit *-ma* schließt. Man wird in dieser Tatsache allein eine starke Stütze für Müllers Auffassung erblicken dürfen.[1] Es passiert auch übrigens Ungnad, daß er ganz im Müllerschen Sinne einen auf *-ma* endenden Satz durch eine adverbielle Bestimmung wiedergibt. So z. B. *CT* VIII, 6[a], 15—16 (= Nr. 450): *ina mitgurtišunu imtagrû-***ma** *iddin-***ma** *amtam upîḫ* ‚er hat (die Sklavin) nach gegenseitiger Vereinbarung gegeben und somit die Sklavin eingetauscht'; ebenso Friedrich 33, 9 (= 477) *aplam lâ išû-***ma** ‚ohne einen Sohn zu haben'. In der Auffassung des *û* ‚auch, anderseits' hat sich der Übersetzer — was er schon im genannten Artikel getan — ganz Müller angeschlossen.

---

bezeichnet, da in der Übersetzung leider die Zeilen gar nicht berücksichtigt sind, was die Vergleichung mit der Vorlage oft erschwert.)

[1] Dieses subordinierte Verhältnis aller auf *-ma* schließenden Sätze, die in der Regel mit einem Schlußsatz (ohne *-ma*) den singgemäßen Abschnitt markieren, manchmal aber sich durch die ganze Urkunde hinziehen, um im letzten Hauptsatz gewissermaßen zu münden, ist keine Absonderlichkeit etwa des babylonischen Stils. Noch im heutigen bureaukratischen Gerichtskanzleistil pflegen die Antecedentia der Hauptthese in jedem Dokument mit ‚In Rücksicht darauf, daß . . .' eingeleitet zu werden, um erst im Endsatz des ganzen Aktstückes den logischen Abschluß zu finden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir der Übersetzung im Einzelnen nachgehen.

Folgende Textsammlungen sind im vorliegenden Werke vollständig aufgenommen:

1. J. N. STRASSMAIER: *Die altbabylonischen Verträge aus Warka* (5. Orientalisten-Kongreß) 1882.[1]

2. B. MEISSNER: *Beiträge zum altbabyl. Privatrecht*, 1893.[2]

3. *Cuneiform Texts . . . in the British Museum* (B. II, IV, VI, VIII).[3]

4. V. SCHEIL: *Une Saison de Fouilles à Sippar.*

5. H. RANKE: *Babylonial legal and Business Documents*, 1906.[4]

6. TH. FRIEDRICH: *Altbabylonische Urkunden aus Sippara.* 1906[5].

7. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Berliner Museen.* Heft VII.[6]

Außerdem einige von PINCHES, JOHNS, THUREAU-DANGIN in Zeitschriften publizierte Urkunden und schließlich fünf Verträge aus kassitischer Zeit nach der Edition von CLAY in *Babyl. Expedition*, B. XIV. Auf die früheren Übersetzungsversuche wird stets in den Noten an der betreffenden Stelle verwiesen; die im VII. Hefte der *Vorderasiatischen Schriftdenkmäler* von UNGNAD selbst publizierten Texte sind auch von ihm zum erstenmal übersetzt, ebenso eine Reihe von Texten in den erwähnten Bänden der *Cuneiform Texts.*

Da es sich in dieser Rezension hauptsächlich um die Zuverlässigkeit der Ubersetzung, resp. um Differenzen zwischen dem Referenten und dem Übersetzer in der philologischen und sachlichen Interpretation der Originaltexte handelt, so wird es sich wohl empfehlen, die Anmerkungen nach der oben gegebenen Reihenfolge der Texteditionen zu gruppieren, die in der Übersetzung aber laufende Numerierung daneben in runden Klammern zu setzen. Leider sind in

---

1 Weiter abgekürzt: *Warka.*

2 Abgekürzt: MEISSNER.

3 Abgekürzt: *CT.*

4 Abgekürzt: RANKE.

5 Abgekürzt: FRIEDRICH.

6 Abgekürzt: *VS* VII.

der Übersetzung die Zeilen nicht markiert, weshalb sie nur nach Keilschrifttexten zitiert werden können.

1. *Warka.*

Nr. 9—10 (709). — Nr. 10 folgt nach *irgumû-ma* [15]*LUGAL*(?)*E. NE LUGAL* . . . (Z. 16)? [17]*i-na bîtim GAR.ZA* und *iṣkirîm* [18]*iz-zu-ḫu-šú-nu-ti.* Diese Zeilen besagen, daß die Beklagten die Kläger zurückgewiesen haben und machen so erst das folgende verständlich.

Nr. 25, 16—17 (61). Die zwei Zeilen lauten: *šá i-na ti-li-ti-šu a-na e-li-a-ti-šú il-ku-ú.* — UNGNAD übersetzt ‚den man . . . genommen hatte'. Es ist zu übersetzen ‚den (scil. Sklaven) er kraft seiner Bevorzugung[1] als Vorzugsanteil empfangen hat'. Ist diese Übersetzung richtig, dann hätten wir eine willkommene Illustration zum § 165 des *Kod. Ḫam.,* wo dann *ša înšu maḫru* mit WINCKLER zu übersetzen ist ‚den er bevorzugt' (wörtlich ‚der seinem Auge vorzüglich ist'). Es steht dem Vater das Recht zu, irgendeinem Lieblingssohne einen Sonderanteil als Geschenk (*ḳištum*) zu vermachen. Für eine Begünstigung des Erstgeborenen findet sich in den Urkunden aus Nordbabylonien kein einziges Beispiel, dagegen bekommt merkwürdigerweise in den Erbverträgen aus Nippur der älteste Sohn in der Regel einen Vorzugsanteil ‚kraft seiner Erstgeburt'. Der sumerische Terminus lautet: *SIB.TA MU.NAM.ŠEŠ.GAL.LA.SÛ*[2], ins semitische Babylonisch übertragen: (*zittum*) *elâtum ana aḫḫûtišu rabîtim.*

Nr. 30, 19 (715). — UNGNAD übersetzt ‚vor dem Gott(?) der Stadt'. Es liest also: *a-na a-na a-lim.* Die Schreibung *a-na* für ‚Gott' wäre aber ganz merkwürdig. Ich halte nach wie vor[3] *a-na* für eine Dittographie. Zu *ana alim û šibûtim* vgl. *Warka* 48, 16: *pân šîbût alim išpurûnim-ma.* In der Interpretation der ganzen Urkunde er-

[1] *Taḳtilt*-form von *elû.* An sich möglich wäre auch *tilitu* von **titittu *tilidtu* ⟨cuneiform sign⟩ herzuleiten im Sinne ‚kraft seiner Geburt', d. h. Erstgeburt, allein sachlich scheitert diese Erklärung daran, daß der älteste Bruder an der Spitze hätte genannt werden müssen.

[2] Vgl. POEBEL, ‚Babyl. Legal Documents' (*Babyl. Exped. of Pennsylvania* VI, 2), S. 26.

[3] Vgl. *AR* I, S. 170, Anm. *b.*

geben sich wesentliche Differenzen zwischen meiner und Ungnads Auffassung, was besonders in der Wiedergabe von Z. 13—17 zum Ausdruck kommt. Ich halte auch jetzt daran fest, daß die Z. 1—15 nur einen Protokollauszug eines früheren Gerichtsurteils bieten, und daß der eigentliche Prozeß — ein Anfechtungsprozeß! — mit dem charakteristischen *itûr*[1] beginnt. Gegen Ungnads Auffassung der Partikel *ištu* (Z. 13) als Konjunktion ‚nachdem' spricht schon der Umstand, daß der Prozeß nicht vor dem König, sondern vor Richtern stattgefunden hat (Z. 4—5). Das *ištu* kann also nur eine präpositionelle Bedeutung haben, im Sinne ‚nach dem Gesetze des Königs', ebenso wie *varki*.[2] Die Worte *kiâm izkur*-**ma** (Z. 13) bilden dann die Begründung für das Urteil und sind keine überflüssige Wiederholung der Z. 9, wie es nach Ungnads Übersetzung, die das *-ma* nicht berücksichtigt, den Anschein haben könnte.

Nr. 48, 17—18 (723). — Ungnad übersetzt: ‚darauf wurde Idin-Sin zum Eide vor dem Gott Lugal-Kimuna zugelassen'. Die beiden Zeilen lauten: *I-din-ilSín pa-aš-ša-ru*(?) *ilLugal-ki-mun-na* [Var. *i-na kikisalli BANŠUR*(?) *siparri šá ilLugal-ki-mu-na*] *in-na-ši-im-ma*. Es ist daher zu übersetzen: ‚Nachdem Idin-Sin in den Vorhof an den kupfernen Opfertisch des Gottes L. gebracht wurde' . . .[3] — Die Stelle ist wichtig für die Zeremonien, die beim Schwur geübt wurden. Vgl. auch *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* viii, Nr. 71, Z 1—5, wo von einer Besprengung (des Altars?) und dem ‚Herausziehen des Gottespaniers' beim Eide die Rede ist. Letzteres auch im Erbprozeß *CT* ii, 9, 6—10.

Nr. 102 (20), Z. 2 und 22 lies *GAR.ZA* ‚Einkünfte'.

2. *Cuneiform Texts of the British Museum.*

ii **9**, 9 (716). Vielleicht ist das dunkle: *i-na ḳi-pa-at šú-mi-im* zu übersetzen ‚mit Nennung des Namens (scil. des Gottesnamens)',

[1] Vgl auch meine *AR* i, Nr. 28, Z. 6b.

[2] Vgl. ibid. S. 171, Anm *g*. Auch das hebr פִּי kann in diesem Sinne gebraucht werden, vgl. פִּי יהוה ii Chr. 36, 12 ‚nach Jahwes Befehl'.

[3] Ähnlich schon richtig Peiser, *KB* iv, S. 33 oben.

bei dem ja stets geschworen wurde. *ḳipâte* wäre dann nur eine sonderliche Schreibung für *ḳibâte*, pl. von *ḳibîtu*. Vgl. *VS* VII **7, 11** *ana ta-ma-tim* ‚zum Schwur', pl. von *tamîtum*.

II **22**, 5 (47). *ḫimṣatu* übersetzt UNGNAD ‚Geschäftskapital (?)'. Das ist sicher unrichtig. Ich habe es *AR* I, S. 164 mit arab. خُصُومَة ‚Zank, Streit' zusammenzustellen versucht und ‚Streitsumme' übersetzt. Das Wort kommt noch bei GAUTIER, *Archives de Dilbat*, Nr. XXXII vor, in einem Darlehensvertrag: *ûm ḫi-im-ṣa-tim ekallum*^{um}*i-ri-šu ekallam*^{am} *i-ta-na-pa-al*. GAUTIER übersetzt dort ‚au jour de l'épreuve', indem er das Wort von *ḫamâṣu* ‚être molesté, opprimé' (!) ableitet und den Ausdruck als ‚le jour pénible du règlement' deutet. Die Bedeutung ‚Zahlungs-Verfallstag' ist dort die naheliegende, vielleicht ließe sich aber auch das Wort als ‚Tag der Auseinandersetzung', scil. zwischen Gläubiger und Schuldner, fassen, kongruent mit der oben vermuteten Ableitung.

II **43**, 10 (734) lies: *šá šá-ta-mu-ti-šú ša bît* ^{il}*Šamaš* ‚für den Priesterdienst im Šamaštempel'.

II **45**, 14—15 (700). Die Lesung und Übersetzung der beiden Zeilen ist richtig gegenüber meiner irrtümlichen Fassung in *AR* I, Nr. 28 (S. 78).

II **50**, 18—21 (690). ‚Weder Mann noch Weib unter den Nachkommen(?) des(?) Amurrum'. So deutet UNGNAD *mârû* (pl.) *A-mur-ru-um*. In der Urkunde ist aber von einem Amurrum nicht die Rede und man weiß nicht recht, auf wen dieser Name sich beziehen soll. Ich bleibe daher bei meiner Deutung ‚Bürger des Ortes Amurrûm' (*AR* I, S. 34 und 35).[1] Allenfalls scheint auch UNGNAD die weitgehenden Schlüsse RANKES[2] für die Amoriterfrage in Babylonien, denen sich ED. MEYER in seiner *Geschichte des Altertums* (II. Aufl., I 2, S. 545) anschließt, nicht zu teilen.

---

[1] In der Tat ist ein Ort dieses Namens auch ausdrücklich — wie ich erst jetzt sehe — in einem Feldpachtsvertrag aus der Zeit Ammi-zadûga's genannt. Der Ort lag wohl in der Nähe von Sippar. Vgl. in der obigen Sammlung Nr. 727 ‚in der Flur der Stadt Amurrûm'.

[2] *Early Babyl. Personal Names*, S. 33.

IV 9^{b}, 11 (757). Die Zeichengruppe *a-di*(?) ist vielleicht verschrieben für [cuneiform] = *nârum* — *nâram i-li-ḳi* ‚er darf den Kanal benützen'. Den Sachverhalt bietet richtig KOHLER, ibid., S. 259 unten.

IV 11^{a} (69). UNGNADS Übersetzung berichtigt meine in *AR* I, S. 116 gebotene unrichtige Erklärung, die durch die irrtümliche Fassung des Terminus *aplûtu* veranlaßt war.

VI 29 (740). Diese überaus interessante Urkunde, der vor einigen Jahren DAICHES[1] eine besondere Abhandlung gewidmet hat, ist auch von UNGNAD und KOHLER[2] nicht in ihrem wesentlichen Inhalt richtig erfaßt worden. Es dürfte nicht überflüssig sein, sie hier nochmals zu übersetzen und zu erklären:

Warad-Bunene, den Pirḫi-ilišu, sein Herr, nach Tupliaš für $1\,{}^1/_2$ Minen Silber verkauft hatte, ist, nachdem er fünf Jahre in Tupliaš Sklavendienst geleistet, nach Babylon entflohen.

Nachdem Sin-mušâlim und Marduk-lamâzašu, die ‚Leuteväter(?)', den Warad-Bunene vorgeladen hatten, sprachen sie also zu ihm, nämlich sie selbst: ‚Du bist frei, deine Sklavenmarke ist (hiemit) abgeschnitten. Du wirst unter die Soldaten gehen.'

Dieser Warad-Bunene hat also geantwortet, nämlich er selbst: ‚Unter die Soldaten will ich nicht gehen. Die Lehensstellung meines Vaterhauses werde ich ausüben.'

Lipit-Rammân, Rammân-lû-zêrum und Ibn-Šamaš, seine Brüder, haben bei Marduk und Ammi-ditana geschworen, daß sie gegen Warad-Bunene, ihren Bruder, wegen Sklavendienst nicht klagen werden.

Warad-Bunene wird, solange er lebt, mit seinen Brüdern die Lehensstellung ihres Vaterhauses ausüben. — Zwei Zeugen, Datum.

Die Urkunde ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie die einzige Illustration aus der Rechtspraxis bietet für den § 280 des *Kod. Ḫamm.*[3]

---

1 *Zeitschrift für Assyriologie*, B XVIII, S. 208 ff.

2 Vgl. KOHLERS Interpretation ibid. S. 254.

3 Zur Interpretation dieser Bestimmung vgl. meinen Artikel in *WZKM*, B. XXII, S. 385 ff., wie auch die Ausführungen D. H. MÜLLERS ibidem.

Der Sachverhalt ist folgender:

Warad-Bunene, ein babylonischer (inländischer) Sklave ist von seinem Herrn ins Ausland[1] als Sklave verkauft worden. Nach fünfjährigem Sklavendienst gelang es ihm, nach Babylon zu entfliehen. Nach dem Gesetze gebührte ihm sofort nach Betreten babylonischen Bodens die Freiheit. Diese wird auch in der vorliegenden Urkunde formell ausgesprochen unter gleichzeitiger Entfernung der Sklavenmarke. Die wesentliche, bis nun mißverstandene Formel lautet: [12] *el-li-ta*[2] *ab-bu-ut-ta-ka* [13] *gu-ul-lu-ba-at.*[3] Die Beamten schlagen nun dem Freigesprochenen vor, in den Militärdienst zu treten; er zieht aber vor, das Lehensgut seines Vaterhauses zu verwalten, gemeinsam mit den Brüdern, die sich eidlich verpflichten, keine Rechtsbeschwerde gegen ihn wegen seiner früheren Sklavenschaft zu erheben. — Schließlich sei noch bemerkt, daß die ursprüngliche Versklavung des Warad-Bunene sicherlich durch die Schuldverpflichtung seines Vaters veranlaßt war, der ihn gemäß § 117 an den Gläubiger verkauft hat. Er hatte allenfalls das Recht, nach drei Jahren ihn wieder zu reklamieren.

VI **31**[a], 5—6 (256). Vielleicht ist zu lesen: *mu-zu-šu a-na šá im-ma-rum ša-ar ir-bi-tim* ‚sein Ausgang, wohin immer man blickt, (geht nach den) vier Windrichtungen‘.

VI **33**[b], 23 (697). *dup-pu-um zi-iḫ-tum,* ebenso VI **47**[a], 17 (737): *duppi zi-iḫ-tum.* UNGNAD übersetzt: unrichtig (?), resp. gefälscht (?).

---

[1] Tupliaš (sum. *AŠ.NUN.NA*[ki]) ist ein Grenzgebiet zwischen Babylonien und Elam, jenseits des Tigris, unweit von Nippur. In älterer Zeit war es ein selbständiges Fürstentum mit eigenen Patêsis (vgl. THUREAU-DANGIN: *Sumerische und Akkadische Königsinschriften*, S. 174). Ḫammurabi hat es im 32. Jahre seiner Regierung erobert und dem babylonischen Reiche einverleibt, doch scheint es bald wieder abgefallen zu sein, und erst Agum-Kakrime rühmt sich, es wieder erobert zu haben. Es war also unter Ammi-ditana ausländisches Gebiet.

[2] = *elil-ta* (permansivum).

[3] Diese Formel, die keine andere Deutung zuläßt, stützt auch meine in *WZKM*, B. XVIII, S. 233 gebotene Erklärung von *galâbu* und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Provenienz der sogenannten ‚Sumerischen Familiengesetze‘. Vgl. meinen Aufsatz: *Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode* (HILPRECHT-*Festschrift*, S. 31, Anm. 1).

Sachlich ist diese Fassung ungefähr zutreffend. Etymologisch möchte ich das Wort mit arab. زاخ (med. *j*!) ‚ungerecht handeln' ([1]جار وظلم) zusammenstellen und *zîḫtum* ‚unrechtmäßig' übersetzen. Damit entfällt meine Anmerkung in *AR* I, S. 50, wo ich irrtümlich *zi-gu-tum* gelesen habe.

VI **42**^{a}, 16 (686): Zur wahrscheinlichen Bedeutung von *mîšaram šakânu* an dieser Stelle vgl. meine *AR* II, S. 59.

VI **49**^{a} (699). Zur Übersetzung vgl. *AR* I, S. 75.

VIII **2**^{a}, 9 (10): *GI.MAL ŠÚ.I*=*pisan galâbim* ‚Scher-Etui'; ibid. 10 *GI.MAL KA-SAR*. Das Ideogramm ist nach Meissner, ‚Seltene Ideogramme', Nr. 434—435 *ḳiširu* oder *kušaru* zu lesen und hat mit *KA.SAR* ‚Miete' nichts zu tun. Ibid. 11 vielleicht *GI.MAL erû* ‚bronzenes Etui' (vgl. zum Zeichen für *erû* ibid. Z. 6).

VIII **2**^{b}, 4 (113). *i-na zu-ud-du-ri-im* ‚beim Abrechnen (?)'. Die Übersetzung ist richtig und ebenso ist auch *Kod. Ḫam.* § 104 (Kol. Rev. I 38—41): *šamallû kaspam i-sa-ad-dar-***ma** *a-na tamkarim ú-ta-ar* zu übersetzen: ‚der Agent wird das Geld, indem er es ordnet (d. h. Rechnung ablegt), dem Kaufmanne rückerstatten'. *isad(d)ar* ist also entgegen der allgemeinen[2] Auffassung nicht als Form I[3] von *šaṭâru*[3] ‚schreiben' abzuleiten, sondern als gewöhnliches *ḳal*-Präsens von *sadâru* (hebr. סדר) ‚ordnen'. Das Wort ist also jetzt nicht nur im Sinne ‚eine Schlachtreihe ordnen',[4] sondern auch im juristischen Sinne ‚ein Geschäft ordnen', ‚Rechnung ablegen' belegt.

VIII **13**^{b}, 1—2 (295). Es ist zu lesen: *1 SAR 10 GIN Ê.RÙ.A li-tir li-im-ti-ma*[5] ‚*1 SAR 10 GIN* bebautes Grundstück, mehr oder weniger (d. h. ungefähr)'. Eine ähnliche Redensart lautet: *iṣam û mâdam, CT* II 43, 12. Vgl. auch Gautier, *Archives de Dilbat*, Nr. VI, Rev. 1 und Nr. XXXVI, Rekto 6; ferner sumerisch geschrieben *Warka*

---

[1] Vgl. die Wörterbücher s. v.

[2] Scheil ‚inscrira', Peiser ‚notieren', Müller ‚aufschreibt', Winckler ‚eine Verschreibung geben', Harper ‚shall write down'.

[3] Die Form I^2 von *šaṭâru* lautet im Gesetzbuch *Kol. Rev.* 26, 35 regelrecht: *iš-ta-ṭar*.

[4] Vgl. Muss-Arnolt: *Assyrian Dictionary* s. v.

[5] Letzteres Wort aus Z. 2 gehört zur ersten Zeile.

Nr. 27, 2: *ḪE.SI.A ḪE.BA.LAL*; ibid. *46*, 1: *ḪE.SI ḪE.LAL*; *68*, 1: *ḪE.SI BA.LAL.*

VIII **19**ᶜ 2 (605): *ugar še-mi* ‚in der Günstigen Flur'. Was soll diese Bezeichnung bedeuten? Nachdem so viele Namen mit dem Element *-šemi* ‚hören' gebildet sind (vgl. RANKE, *Personal Names*, S. 246), kann *Šemî* sehr wohl als ein Hypokoristikon aus etwa *Ilu-šemi* gefaßt werden. Vgl. die bibl. Eigenamen שֶׁמַע, שִׁמְעִי neben שמעיה.

VIII **20**ᵃ, 24—25 (15). Lies: *e-li-[at] bilat* (*TIK*) *eḳli-ša* ‚außer der Abgabe für ihr Feld'.

VIII **22**ᵃ (448). Vgl. meine *AR* I, S. 101.

VIII **27**ᵃ, 14 (429): *te-ib-i-tum*. Die Übersetzung ‚Nachforschung' ist sehr hübsch und einleuchtend. Es ist dann wohl von √באח ‚suchen' abzuleiten. Vgl. auch weiter S. 447 unten.

VIII **31**ᶜ, 3 (258). Die Zeile ist von UNGNAD mit Lückenpunkten versehen. Es ist zu lesen: *dam-kar-ri u-sa-na-aḳ-ku šá i-ta-ru-ma*[1] *i-ba-lu*[2] ‚Kaufleute werden es (das Grundstück) messen, was immer überschüssig sein wird, wird er (der Käufer) rückerstatten'. Die Stelle bietet eine willkommene Bestätigung für die von mir *AR* I, S. 82 festgestellte Bedeutung von *sanâḳu* ‚mustern, untersuchen', hier ‚prüfen, messen'. Die Bedeutung paßt vorzüglich auch an den übrigen Stellen, wo das Wort vorkommt. Vgl. *Warka* **47**, 15—16: *và-ar-ki zitti bît a-bi-šú-nu ú-za-ni-ku-ú-***ma** ‚nachdem sie den Anteil ihres väterlichen Hauses untersucht (festgestellt)[3] haben'; *VS* VII, 16, 15: *bi-ti và-tar u-za-na-an-ka*[4] ‚mein Hausgrundstück ist überschüssig, ich werde es nachmessen'; ibid. 22: *a-na ma-la uz-za-na-gu-ma* (?)[5] ‚betreffs dessen, soviel vermessen wurde'; ibid. 28: *šá e-li* ½ *SAR i-na zu-un-nu-ḳi-im i-te-ru* ‚was über ½ *SAR* beim Nachmessen überschüssig war'. — GAUTIER: *Archives de Dilbat*, Nr. XIII, Obv. 8—10: *iṣ-ra-at ša* ^{il}*Uraš a-na bîtim*^{im} *ir-du-ú-ma bîtam*^{am} *u-sa-an-ni-ku-***ma**

[1] Das *-ma* gehört zu diesem Worte.

[2] Zur Schreibung *ba* = *pa* vgl. *CT* VIII 36ᵃ, 13: *i-ib-ba-lu* = *ippalû*.

[3] So UNGNAD N. 60.

[4] = *usanaḳḳa*.

[5] = *ustannaḳu*.

‚nachdem sie den Grundriß des Uraš-(archivs) zum Hause gebracht und das Haus gemessen haben'.

VIII 36^{d} (671). Die Urkunde gehört nicht zur Gruppe der Gesellschaftsverträge, sondern zu der über Haftung bei Darlehen. Vgl. *AR* I, S. 137—138.

VIII 41^{a}, 10 (642). *i-ma-ku-zu-šu-nu-ti* ‚erheben(?)'. Die Bedeutung und Ableitung von מכס ist sicher. Vgl. auch UNGNAD, *Deutsche Literaturzeitung* 1909, Nr. 44, Sp. 2774, wo meine Lesung in *AR* II, Nr. 22, 8 berichtigt wird. Es ist dort *i-ma-ku-uš(s)* zu lesen ‚er wird (die Abgabe) erheben'. Vgl. auch PÖBEL (*Babyl. Exped.* VI[2]), Nr. 9, 8: *mi-ki-iz-zu i-ta-ab-ba-al* ‚seinen Abgabeteil wird er nehmen'.

VIII 50^{a}, 8—13 (50). Es ist zu lesen: [8]*ûm*[um] *mu-tum i-ḫa-zu-ši* [9]*bîtam amtam mu-ti-ša i-za-ab-ba-at-*ma [10]*a-na bît mu-ti-ša i-ir-ru-ub* [12]*ap*(!)-*lu*(!)-*za var*(*ad*?)-*ka-za*[1] [13]*ša aḫ-ḫi-ša-ma*. ‚Sobald ein Mann sie heiratet, wird sie, nachdem ihr Mann Haus (und) Sklavin in Besitz genommen haben wird, in das Haus ihres Mannes eintreten. Ihr Erbteil nach ihrem Tode gehört ausschließlich ihren Brüdern'. Es liegt also eine Illustration zum § 181 des *Kod. Ḫam.* vor.

3. RANKE: *Babyl. Legal and Business Documents.*

Nr. 10, 8—9 (694). UNGNAD liest: *dîn* (*DI.KUD*) *šarrim idînûšunûtima* ‚hat X einen Königsprozeß geführt'. Abgesehen von den grammatischen Schwierigkeiten sprechen auch sachliche Momente gegen diese Erklärung. Die Verhandlung findet ja in Sippar, im Šamaštempel statt und nicht vor dem König. Der Ausdruck wäre auch ganz sonderbar und vereinzelt. Die richtige Lesung und Übersetzung vgl. in *AR* II, S. 9. Die Zeilen 1—7 bilden das Rubrum und sind vom folgenden zu trennen.

Nr. 14, 20—21 (392). UNGNAD übersetzt: ‚1/3 (lies: 1/6) *GAN* Feld hat er als *palaku* zu ihren Lasten gut'. Es muß heißen:

[1] Zur Lesung der beiden Worte vgl. auch MEISSNER, *Assyriol. Studien* III, S. 65, Anm. 2 (= *Mitt. d. Vorderasiat. Gesellschaft* X, S. 297).

,$^{3}/_{18}$ ($^{1}/_{6}$) *GAN* abzugrenzen obliegt ihnen (den Verkäufern)'. Vgl. *AR* II, S. 12 (oben).

Nr. 15, 15 (696). *ú-ka-áš-ša*. UNGNAD ,erwerben (?)'. Er scheint also *úkašša-[ad]* zu lesen. Allein das Wort kommt noch *VS* VIII 71, 9 vor: *ú-ka-áš-šú-ú*, es liegt also auch hier kein Schreibfehler vor. An beiden Stellen übersetze ich ,Geschäften nachgehen'. Vgl. schon *AR* II, S. 13.

Ibid. 16—17. Nach UNGNADS Übersetzung haben die Richter die Urkunde ausgestellt. Nach meiner Auffassung in *AR* II, S. 12—13 stellen sie die Parteien selbst gegenseitig aus.

Nr. 17, 23—24 (14). UNGNAD schließt sich in der Lesung und Übersetzung RANKE an. Doch vgl. meine Vermutung in *WZKM* XXI S. 410.

Nr. 23 (659). Vgl. zur Übersetzung *AR* II, S. 13.

Nr. 26 (710). UNGNAD selbst berichtigt am Ende des Buches (S. 271) seine Übersetzung nach meiner Interpretation in *AR* II, S. 15 ff.

Nr. 36, 24—27 (504). In der syntaktischen Fassung dieser Klausel hat UNGNAD recht gegenüber meiner Erklärung im *Bulletin der Krakauer Akademie*, 1907, S. 101.

Nr. 51, 12 (509). Lies: *ba-ab-at*, resp. Tabl. *ba-ab(m)-ta-am* ,ausstehender Betrag'. Vgl. *AR* II, S. 31 und 65. Vgl. noch *CT* II 1, 25: *i-na ba-ab-tim*; II 28, 6: *kaspum ba-ab-ta-am* ,Restbetrag'.[1]

Nr. 65, 7—10 (451). In Lesung und Übersetzung hat UNGNAD trefflich meine in *AR* II, S. 37 gebotene irrtümliche Deutung der verwischten Zeichen berichtigt.

Nr. 83, 25 (650). *ma-na-aḫ-ti iš-ku-nu šá um-mi-a-nim-ma* ,Die Kosten, die sie ausgelegt haben, trägt die Kompagniekassa'.

Nr. 97 (212). Vgl. zur sachlichen Interpretation *AR* II, S. 50 ff. Z. 2 ist meine Lesung nach UNGNAD zu berichtigen: *50 šamni GIŠ. BAR(?) ilŠamaš* ,50 ḲA Öl im Maße des Šamaš'.

Nr. 103 (745). Vgl. zur Interpretation im Ganzen wie im Einzelnen *AR* II, S. 54 ff. [Doch siehe weiter den ,Anhang'.]

---

[1] Vgl. auch *VS* IX, 164, 12: *ba-ba-at kaspim*.

4. Friedrich: *Altbabyl. Rechtsurkunden.*

Nr. 33, 9 (477): 𒁹 *Ili-e-ri-iš mâr* [il]*Šamaš-ba-ni* [*TUR*].*ÚŠ la i-šú-ú-***ma** *labirû* (?)-*tam ik-šú-dam.* Ungnad übersetzt: ,[da] J., Sohn des Š., ohne einen Sohn (?) zu haben, alt geworden war (?)'.

Die Übersetzung der beiden -**ma** ist richtig, aber ganz nach Müllers und gegen Ungnads eigene sonstige Auffassung des -*ma*.

Nr. 36, 9 (658). Lies: *a-na mi-šil še-im* ,gegen Halbanteil am Getreide'. Vgl. *WZKM* xxi 61. — Z. 11—12: *bilat eḳlim*[im] *ù ma-na-aḫ-tam* (?) *avêlum* [*ki-ma avêlim*] *i-ša-ak-ka-nu-ma.* Danach ist auch entsprechend zu übersetzen.

Nr. 55, 1 (201). Lies: *120 ŠE ḪAR.RA* (*ḫubullum*) ,120 ḲA Getreide, verzinsliches Darlehen'.

5. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* vii.

Nr. 7, 10—13 (755). Die vier Zeilen sind, wie folgt, zu lesen und zu übersetzen: [10] 𒁹 *A-ḫa-am-ú-ta* [11] *ana* [il] *Uraš-te-bi-tam a-na ta-ma-tim* [12] *a-na dup-pu-um la ú-ru-***ma** [13] *id-di-nu-šú-ma.* ,Nachdem sie den Aḫam-uta dem (Gotte) Uraš-tebîtam zum Schwur, wegen der (Kauf)urkunde, die er nicht herbeigebracht hat, übergeben hatten.' Nur in dieser Fassung geben die Zeilen im Zusammenhang einen guten Sinn: der Angeklagte kann seine Kaufurkunde nicht vorlegen und wird deshalb zum Schwur bestimmt.[1]

Im einzelnen ist noch zu bemerken: [il]*Uraš-te-bi-tam* ist sicher Gottesname, ein Spezialname des Gottes Uraš, wie schon Ungnad selbst in seinen *Untersuchungen zu den Urkunden aus Dilbat,* S. iii, Anm. 5 mit Verweis auf einige Belegstellen als möglich ausgesprochen hat. Der Personenkeil in Z. 17 mag ein Irrtum des Schreibers sein. Doch ist das zweite Element in diesem Namen nicht von תבא (so Ungnad, l. c., S. 129), sondern von בֹּאה ,untersuchen' abzuleiten; das Epitheton *tebîtum* wird dem Gotte Uraš als dem Wahrheitssucher

[1] Die Vernehmung der Vertragszeugen war wahrscheinlich mit Inkonvenienzen verbunden. Übrigens kam es vor, daß sogar nach dem Verhör der Zeugen der Partei ein Schwur auferlegt wird. Vgl. Nr. 713.

(durch Schwur) beigefügt, und wird nur in Prozeßakten verwendet, hier und *VS* VII, 149, 7. Damit entfallen auch Kohlers Bemerkungen ibid., S. 256 (§ 20). — *u-ru-ma* (so!) Prät. I von √ירד ,herbeiholen'. Ungnad liest offenbar *u-ru-ku* (Inf. II √ארך) und übersetzt die ganze Zeile: ,um die Urkunde (= Urteil) nicht in die Länge zu ziehen'. Abgesehen davon, daß für ,Urteil' stets nur *dînum* gebraucht wird, ist die ganze Redensart in dieser Fassung zu blaß und farblos im Vergleich mit der sonstigen kräftigen Prägnanz des altbabylonischen Rechtsstils. Auch sachlich ist eine solche Begründung für die Auflegung eines Schwurs kaum wahrscheinlich, und sie würde vereinzelt dastehen, während ja der Schwur sonst ein normales Beweismittel in den Prozeßakten bildet. Kohlers Hinweis (ibid., S. 256, Anm. 4) auf eine angeblich ähnliche Begründung im sumerischen Recht[1] stimmt nicht, weil in der betreffenden Urkunde (Nr. IX), in welcher eine geschiedene Frau von ihrem Manne das Scheidungsgeld verlangt, die betreffende Formel[2] von der Partei selbst im vorprozessualen Stadium gesprochen wird, wie Pélagaud a. a. O. S. 91 richtig interpretiert. In unserer Urkunde dagegen handelt es sich um eine gesetzliche Begründung des Schwurs im Prozeßverfahren selbst.

Nr. 27, 5 (661). Lies: *li-ib-ba-am si-na-am i-na-za-ar* ,die Sprößlinge und Dattelrispen wird er bewachen'. *libbam* = *lippam* = *lîpam.*[3]

Zu *lîpu* ,Sprößling' (davon *liplipu* לולב) vgl. Delitzsch: *Ass. Wörterbuch* 376[a].

Zu *sînam* vgl. *AR* II, Nr. *10*, 10: *zinâtum* (pl.) *inaṣar*, vgl. auch hebr. סנסנים.

Ibid. 7—10. Lies: [7]*ûm suluppum* (*KA.LUM*) [8]*i-na i-li-bu* (?)[4] [9]*šu-ku-na-am i-ša-ka-nu-šu* ,zur Zeit, da die Datteln auf den Spröß-

---

[1] Vgl. Pélagaud: ,*Sá-tilla,* textes juridiques de la seconde dynastie d'Our' (*Babyloniaca* III, S. 81—132).

[2] Sie lautet: *SA*(*DI*) *BA.RA.A.DA.AB.BI.IN.* Pélagaud übersetzt ,pour que l'affaire ne soit pas jugée', wörtlicher wäre vielleicht ,damit kein Urteil gesprochen werde'.

[3] Zum Wechsel von *ba* = *pa* vgl. oben S. 444, Anm. 2.

[4] Vielleicht aber: *i-li-*[*bi*]*-im.*

lingen Ertrag bringen'. — *ilîpu* dürfte eine Nebenform zu *lîpu* sein, vgl. *ellipu* ‚Sproß, Pflanze' bei Muss-Arnold, *Dictionary*, S. 49[a].

šukunnû (Form wie *nudunnû*) ‚Ertrag' paßt hier am besten. Vgl. auch *VS* vii, 35, 3: *šú-ku-nu-ne-e kirîm* ‚Ertrag des Gartens'; ibid. 100, 11: *a-na šú-ku-un-ni-e ù ir-ri-šú-tim* ‚zur Ertragfähigkeit und Bewirtschaftung'.

Nr. 32, 3 (591). *ugar mi-iṣ-rum* übersetzt Ungnad ‚in der Flur Miṣrum', ebenso **Nr. 29,** 1 (588) u. ö. Es wäre dann also ein Nachbarbezirk von Dilbat, woher die beiden Verträge stammen, denn an einen Personennamen ist wohl kaum zu denken. Da aber *miṣrum* sonst ein gewöhnliches Wort für ‚Grenze' ist, so gäbe ‚Grenzflur' einen ganz guten Sinn:[1] das gekaufte Feld grenzt zum Teil an ein anderes Feld des Käufers. Diese nähere Bezeichnung der Lage würde besagen, daß dem Käufer als Grenznachbar das Kaufvorrecht zusteht. Bekanntlich spielt auch im talmudischen Recht das דינא דבר מצרא (also derselbe Rechtsterminus!), das Recht des Grenznachbars bei Grundstückverkauf eine große Rolle. Ähnlich wäre auch **Nr. 125,** 2 (657) *ugar li-mi-tum* ‚umfriedetes Gefilde' zu übertragen, und nicht ‚in der Flur Limîtum'.

Ibid. Z. 13—16. Folgende Lesung möchte ich mit Vorbehalt vorschlagen: *áš-šum eḳlum^{um} zu-ba-ru*[2] *i-na biltim* (*TIK?*) *1 i-ni-tam i-ḫa-ra-aṣ* ‚weil das Feld steinig ist, wird er von dem Pachtzins eine Rate abschneiden (abziehen)'. Dem Pächter wird wegen der besonderen Mühe bei der Bearbeitung des steinigen Bodens die erste Pachtzinsrate gutgeschrieben. — *zubaru* möchte ich mit talm. זבורית ‚steiniges Feld' zusammenstellen. Allerdings ist das Wort sonst, was auffällig ist, im Babylonisch-Assyrischen nicht belegt. Die Klausel gibt aber einen in obiger Deutung sehr passenden Sinn.

Nr. 35 (663). Sowohl diese Urkunde wie auch **Nr. 41** (664) gehören nicht zur Kategorie ‚Gartenpacht', sondern zu ‚Deposit'. In beiden Fällen wird ein gewisses Maß von Datteln zur Verwahrung

---

[1] *ugar* wäre vielleicht besser als Determinativ zu fassen.

[2] Gegen die Lesung ist wohl kaum etwas einzuwenden.

übergeben (**35**, 8 *pa-aḳ-du*; **41**, 5 *ana N. N. iš-šá-ak-nu*), das dann zur Zeit der Ernte im selben Ausmaß rückerstattet werden soll.

Nr. 36, 13—15 (511). *bi-ḫa-at bîtim* Ϊ *Marduk-na-ṣi-ir it-ta-na-ši.* Übersetze ‚Beschädigungen am Hause wird M. (der Mieter) tragen'.

Zu *piḫatum* ‚Schaden' vgl. *AR* II, Glossar s. v. פחה. Ebenso ist *CT* IV 37[b], 13—14 (184): *ú-ul ub-ba-lam-ma bi-ḫa-az-zu i-ip-pa-al* zu übersetzen. ‚Bringt er (das Darlehen) nicht, so wird er für seinen Schaden aufkommen'. Das Wort *piḫatu* im Sinne ‚Schaden' kommt schon im *Kod. Ḫam.* § 256 (Kol. XXI, Rev. 97) vor: *šum-ma bi-ḫa-zu a-pa-lam lâ i-li-i* ‚wenn er für seinen Schaden nicht aufkommen kann'. Die richtige Bedeutung und Etymologie hat zuerst MÜLLER erkannt.[1]

Nr. 39, 17 (78). *nebaḫum* ‚Ersatz'. Diese Bedeutung hat UNGNAD selbst in der *Orient. Literaturzeitung* XII, Sp. 480 richtig erschlossen. Sie wird auch durch Parallelstellen bei GAUTIER bestätigt.

Nr. 43, 2 (109). *i-si-iḫ-ti* dürfte wohl von *nasâḫu* ‚entnehmen' herkommen, also ‚entnommener Betrag', ebenso Z. 8: *i-si-ḫu-ú-šu* ‚sie haben entnommen'. Vgl. *AR* I, Nr. 58, 8.

Nr. 61, 4 (556). Interessant ist der Terminus bei Personenmiete: *a-na e-ri-[bi] ù a-ṣi-e* ‚zum Ein- und Ausgehen', d. h. zu Dienstleistungen überhaupt. Der Ausdruck kommt auch ibid. Nr. 144, 3: *ana šipir erêbim û aṣî.*[2]

Nr. 87, 4 (560). Auch hier bei Personenmiete ist die Redensart beachtenswert: *a-di pa-da-ar e-ri-ši* ‚bis zur Lösung des Begehrens', d. h. ‚gegen jederzeitige Lösung des Vertrages' (UNGNAD).

Der II. Teil des Werkes, S. 221—270, enthält ‚Rechtserläuterungen' von J. KOHLER. In gedrängten, aber erschöpfenden Zügen bietet KOHLER in mehreren Abschnitten ein Gesamtbild des altbabylonischen Rechtes, wie es sich in den 775 Urkunden der Rechtspraxis abspiegelt. Im Abschnitt ‚Prozeß' werden die meisten Prozeßurkunden einzeln sachlich erläutert. Eine ins Detail gehende

[1] Vgl. D. H. MÜLLER, *Die Gesetze Ḫammurabis*, S. 66 und S. 170, Anm. 3.

[2] Der hebräische Ausdruck יצא ובא wird in diesem Sinne vielleicht I Sam. 29, 6 (‚Dienstleistungen') zu fassen sein.

juristische Analyse der Urkunden dürfte in manchen Punkten die Resultate Kohlers ergänzen, resp. berichtigen, im allgemeinen ist das Bild ein treffliches und klares — soweit mir als Laien zu urteilen das Recht zusteht. Nur auf einige wenige Punkte soll hier eingegangen werden.

Im Abschnitt über ‚Erbverträge' hat Kohler übersehen, daß alle Erbverträge zugleich auch Adoptionsverträge sind. Es sind eigentlich Testamente für adoptierte Kinder. Ein Fremder konnte nur dann erbberechtigt sein, wenn er als Kind adoptiert wurde. Das folgt schon aus den §§ 170—171 des *Kod. Ḫam.*, ferner aus allen Adoptionsverträgen, betreffend freie Personen, welche zugleich Testamente enthalten. Vgl. *AR* I, Nr. 18, 30, 30[a], 43 u. a.

Dasselbe folgt auch aus den Urkunden bei Gautier, Nr. XXXVII und XLI. Dafür spricht auch *AR* I, Nr. 72[a] (715), wo der Beklagte sein Recht auf die Erbschaft durch die Adoptionstafel nachweist.

Nr. 501 und **513** enthalten nicht einen ‚Ersatz für einen Einbau auf fremdem Boden' (S. 235, 242), sondern handeln über Architektenhonorar in Form von Wohnungseinräumung für einige Jahre. Vgl. *AR* I, S. 153—154.

Zur Gruppe über Beziehungen zwischen Handelsherrn und Agenten (S. 239 unten) gehört Nr. 214. Vgl. *Bulletin der Krakauer Akademie* 1907, S. 89.

Über Übertragung von Lehensgütern bei Gefangennahme des Lehensträgers handelt der Brief *CT* VI 27[b]. Vgl. meine Notiz in *WZKM* XX S. 119.

Trefflich und einleuchtend sind die Ausführungen Kohlers über die Wuchergeschäfte (‚Upgeschäfte'), S. 238, ferner die Beleuchtung der Institution der Personenvermietung (S. 242).

Nachtrag.

Nachdem der Artikel über obiges Werk bereits abgeschlossen war, ist inzwischen in den letzten Wochen auch der IV. Band erschienen: *Hammurabi's Gesetz*, B. IV. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen (Fortsetzung). Leipzig, Ed. Pfeiffer 1910.

In diesem Bande sind in 307 Nummern (776—1083) diejenigen Urkunden übersetzt, welche in den letzten zwei Jahren publiziert, resp. zum Teil auch interpretiert wurden:

1. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königl. Museen zu Berlin*, Heft VIII—IX, publiziert von A. Ungnad (abgekürzt: *VS*).

2. M. J.-E. Gautier: *Archives d'une famille de Dilbat* (vgl. die Besprechung im vorigen Heft dieser *Zeitschrift*; abgekürzt: G.).

3. A. Pöbel: *Babylonian Legal and Business Documents from the time of the first Dynasty of Babylon* (*Babyl. Expedition of the University of Pennsylvania*. Series A, Vol. VI, Part 2. — abgekürzt: *P*).

Nachdem das Werk als ganzes bereits oben kritisch gewürdigt wurde, genügt es hier im allgemeinen zu konstatieren, daß auch im IV. Bande die Übersetzung Ungnads zuverlässig und trefflich ist, ebenso wie die Rechtserläuterungen Kohlers den Inhalt, auch der schwierigeren Urkunden, zumeist richtig interpretieren. Daß in der Übersetzung hie und da größere Lücken vorkommen, ist bei der Schwierigkeit der betreffenden Urkunden begreiflich. Folgendes wäre im einzelnen zu bemerken, wobei nach den babylonischen Vorlagen die Reihenfolge *VS* VIII—IX, G., P., eingehalten und in der Klammer auf die laufende Nummer in der Übersetzung verwiesen wird.

a) *VS* VIII.

Nr. 26 3—4 (806). Der hier genannte *Ilum*[1]*-gâmil* (*ga-mil*), dessen Frau *Bêlizunu* heißt (Z. 4) ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem VIII 102, 2 (1051) genannten *Ilum-BÁ* + *ŠÁ* (Ungnad liest: *Anum-pîša*), Sohn des *Ilušu-bâni*, dessen Frau (lies: *DAM*, nicht *NIN* = *aḫâtum* wie Ungnad liest) ebenfalls den Namen *Bêlizunu* trägt. Der Zeitabstand zwischen beiden Urkunden beträgt 17 Jahre, indem **Nr. 26** aus dem VII. Jahre *Sin-muballiṭs*, **Nr. 102** aus dem IV. Jahr Ḫammurabis herrührt; die Identifizierung der Personen ist daher zeitlich wohl im Bereiche der Möglichkeit.[2] Aus dieser Iden-

[1] Ungnad liest: *Anum*.

[2] Dieselbe Person liegt wohl auch vor im Zeugennamen *Ilum-BA* + *ŠA*, *mâr Ilušu-bâni* bei Meissner, *Beiträge zum altbab. Privatrecht*, Nr. 48, Z. 22. Die Urkunde stammt aus dem IX. Jahr Ḫammurabis.

tität folgt aber ein weiteres wichtiges Resultat: *BÁ* + *ŠA* = *gamil* — eine sehr willkommene Bestätigung meiner in *AR* II, S. 35 ausgesprochenen Vermutung betreffs der Lesung dieses Ideogrammes. Es ergibt sich also: Als erstes Element eines Eigennamens ist *BÁ* + *ŠA* = *gimillum*, als zweites Element = *gamil* (perm. oder part.).

Sachlich ergibt sich für **Nr. 102**, daß es sich um eine Klage gegen die eigene Ehegattin handelt, wie *AR* III, S. 39 ausgeführt wird. Die dort konstruierte zweite Möglichkeit des Tatbestandes entfällt somit als gegenstandlos.

Nr. 27, 9—10 (B. III 38). Es ist zu lesen: *zi-ta-šu ga-mi-ir li-ku* (perm.) ‚seinen Anteil hat er komplett erhalten'. Dann folgt erst *libbašu ṭâb*. Diese aktive Bedeutung des Permansivs bei *likû* kommt noch an einigen Stellen vor, so *CT* VIII 6[a], 19 (lies: *li-ku*(?)-*ú*), Ranke Nr. 65, 7 *li-ku-ú*; *VS* VII 10, 17 *la-ki-at*; Gautier 21, obv. 8 *li-ku-ú*.

Nr. 58, 16—17 (936). Ungnad hat diese Schlußzeilen mißverstanden. Es ist zu lesen: *libittum*[1] *li-im*(!)-*ti li-ti-ir ša šá-ia-ma-ni-im-ma*. ‚Ist die Grundfläche kleiner oder größer,[2] so geht das aufs Konto des Käufers.' Vgl. auch oben S. 443 (zu *CT* VIII 13[b]). Ebenso Gautier Nr. 36, obv. 6—7 (937) *a-na Na-ḫi-li-im-ma* ‚so geht es aufs Konto des Nâḫilum'.

Nr. 87—88, 7—10 (B. III 208). Ungnad übersetzt: ‚Hat er das Einbringen(?) der Ernte erledigt(?) . . . wird er Getreide darmessen'. Der Lücke entsprechen in der Kopie *LAM.KI*[ti] *I.GUB.A.GÍM* (88, 8—9: *LAM*[ti]*.KI I.GUB.A.GÍM*) = semitisch *kîma maḫîrâti illakû* ‚nach dem laufenden Kurse'. Es ist also die gewöhnliche Klausel, wie sie sonst in den Urkunden über Fruchtwucher vorkommt. Interessant aber ist die Spielerei, die der Schreiber mit dem Ideogramm *KI.LAM* = *maḫîru* treibt, das er sicher semitisch gelesen hat, wie das Komplement [ti] beweist, das in *B* in die Mitte zwischen beide Elemente des Ideogramms geraten ist. Diese Spielerei *LAM.KI* =

---

1 *LIBIT.* Das Wort gehört zum Stamm לבן I. Vgl. Delitzsch, *HWB*, Sp. 369[b].

2 Scil. als in Z. 1 angegeben ist.

KI.LAM, ebenso wie z. B. *BAL.RI* neben *RI.BAL* = *ebirti nâri* beweist wiederum, daß die sumerischen Ideogramme in den Urkunden nur graphische Bedeutung hatten, wie Referent in anderem Zusammenhang nachzuweisen versucht hat.[1] Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung *VS* VIII 73, 6 die Schreibung *ŠU.BA.AN.TI*$^{ki\text{-}šu}$ = *ilteḳi-šu*.

Nr. 92 (B. III, Nr. 4). Die Lücken in der Übersetzung sind, wie folgt, auszufüllen: Z. 1: Die [*Taš*]*mêtum-ummî*; Z. 4: . . . der Hierodule, seiner Frau; Z. 9—10: 10 Sekel Silber haben Šamaš-nâṣir, ihr Vater und Erištum, ihre Mutter [erhalten]. So nach den Spuren und nach dem Schema. Vgl. *CT* VIII 7 b, 9—13; IV 39 a, 7.

Nr. 128 (857), 5—8: Die Z. 6 b—7 sind sicher anders zu fassen. Die Schwierigkeit, daß bei drei aufeinanderfolgenden Eigennamen die Kopula *û* beim zweiten und nicht beim dritten Namen gesetzt wird, wird behoben, wenn man *ŠÚ.NE.NE* 𒁹 *Še-li-bu-um mâr Raka*(?)-*ki-im* als eingeschalteten Satz faßt. Dann kann diese Zeile nur bedeuten: ihr Bürge[2] ist Šêlibum, Sohn des Rakakum. Es liegt also ein Darlehen gegen Bürgschaft vor.

b) *VS* IX.

Nr. 7—8 (1073). In der Erklärung dieser Urkunde, so betreffs der Übersetzung im einzelnen wie auch der Auffassung im ganzen, weicht Referent von der Interpretation der Herausgeber ab. Nachdem aber eine Begründung dieser abweichenden Auffassung hier zuweit führen würde, sei in kurzem auf das demnächst erscheinende III. Heft ‚Altbabylonische Rechtsurkunden' verwiesen, wo die Urkunde ausführlich behandelt ist.[3]

Nr. 22 (818). Z. 3 ist vielleicht zu lesen: *5 ŠE.KUR GIŠ.BA.RÌ*(*ER*)$^{karpat\ (DUK)}$ *me-še-ḳum* ‚5 KUR Getreide, geeichtes Maß'. Das Determinativ ‚Topf' vor *mešeḳum*, wenn richtig gelesen, würde die in den ‚Altbabylonischen Rechtsurkunden' I, S. 124 über *mešeḳum*

---

[1] Vgl. SCHORR: ‚Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode' (HILPRECHT-*Festschrift*, S. 20ff.).

[2] UNGNAD läßt das Wort unübersetzt.

[3] Vgl. den *Anzeiger der Wiener Akademie*, 1910, Nr. VIII, S. 51.

ausgesprochene Vermutung stützen.[1] Die phonetische Schreibung *GIŠ. BA.RÌ*, die nicht vereinzelt ist, legt die Vermutung nahe, daß das Wort als prinzipielles Lehnwort ins Semitische Babylonisch übergegangen ist.

Nr. 29, 2 (914). Lies: *ṣipâzu ma-aš-lum* ‚sein Zins (macht aus) die Hälfte'.

Nr. 40. Diese philologisch und sachlich schwierige Urkunde, bei der Referent sich vergeblich abgemüht hat, hat Ungnad sicherlich richtig übersetzt und auch Kohler einleuchtend erklärt.

Wovon ist aber das dunkle *na-ab(p)-zu-ú-ma*, das Ungnad ‚rückständig sein' wiedergibt, abzuleiten?

Nr. 83—84. Z. 7: *i-na kâr in-na-ma-ru* heißt ‚Wenn sie an der Mauer gesehen werden', d. h. wann immer die Schuldner am Kaufmarkt erscheinen, ist der Schuldschein zahlbar (gegen Kohler S. 92 unten).

Nr. 134 (916). Die Urkunde gehört nicht unter ‚Fruchtwucher'. Es ist eine Ankündigung des Tempels über einen in Verlust geratenen Geldbetrag. Vgl. des Referenten *Altbabylonische Rechtsurkunden* III, Nr. 33 (S. 42).

Nr. 173 (808). Die Interpretation Kohlers (S. 92) ist vollkommen richtig. Unabhängig von ihm ist auch Referent in der erwähnten Arbeit (S. 51) ungefähr zu derselben Auffassung betreffs der doppelten Anwendung von *ḳâtam nasâḫu* gelangt.

Nr. 182—183 (920). Die Z. 7—10, die Ungnad unübersetzt läßt, enthalten eine Klausel gegen Schuldüberweisung. Vgl. das Nähere in *AR* III, S. 52[2].

Nr. 184, 9 (838). *ina a-ḫi-e*. Ungnad übersetzt ‚daneben (?)'. Ich möchte vorschlagen ‚ein anderes Mal'. Vgl. **Nr. 109**, 2—3: $^5/_6$ *mânê ina iš-ti-iš-šu* $^1/_2$ *mânê a-ḫi-a-tum* ‚$^5/_6$ Mine das erstemal, $^1/_2$ Mine ein anderes Mal'.

---

[1] Vgl. auch *VS* IX 147, 8—9: *i-na GIŠ.BAR* [d]*Šamaš i-na* [is]*me-še-kum*, wo das Determinativ *iṣu* auf ein Gerät hinweist.

[2] Vgl. schon den *Anzeiger der Wiener Akademie*, 1910, S. 52.

Nr. 192—193 (B. iii, Nr. 11). Die kurze, aber schwierige Urkunde, die Ungnad lückenweise übersetzt hat, doch über Meissner nicht hinausgekommen ist, verdient hier in Umschrift und Übersetzung nochmals vorgelegt zu werden:

1 𒁹 *Na-vi-ir-tum* 2 𒁹 *Aḫ*[1]*-nu-ta* 3 *a-na mu-ti-im* 4 *i-di-iš*	1 Die Navirtum hat Aḫam-nuta (Subj.) einem Ehemanne gegeben.
5 *šá la-pu-ut*[2]*-tu-ú* 6 *ma-ma-an* 7 *la i-la-pa-tu-uš* 8 *1 šiḳil kaspam* 9 *te-ir-ḫa-za*	5 Damit ehrenrührig keiner sie anrühre, ist ein Sekel Silber ihr Kaufpreis.
10 *du-bu-ub-ta-šá* 11 *ḫi-ṭi-sa*	10 Anklage gegen sie ist (nur) ihr Vergehen.
12 *la-pu-ut*[2]*-tu-u* 13 *ma-ma-an* 14 *la i-la-pa-tu-uš.*	12 Ehrenrührig darf keiner sie anrühren. — Es folgen die Zeugen.

Inhalt: Die Sklavin Navirtum wird freigelassen, indem sie an einen freien Mann verheiratet wird. Niemand darf sie in ihrer Legitimität und eo ipso in ihrer Freiheit antasten, welche durch Zahlung des Kaufpreises rechtlich anerkannt ist. Nur durch ein eheliches Vergehen kann sie ihrer Freiheit verlustig werden. — Die Urkunde ist in ihrem wesentlichen Inhalt nach dem Schema anderer analoger Freilassungen von Sklavinnen formuliert, nur in der Ausdrucksweise ist sie verschieden. Vgl. *AR* i, Nr. 2, 77, Gautier 14 (784). Der Klausel *laputtû mamman la ilapatuš*[3] entspricht in den anderen Urkunden dieser Kategorie: *eli X mamman mimma ul išu.* — Der Ausdruck *ḫiṭîtu* im Sinne eines ehelichen Vergehens findet sich auch im *Kod. Ḫam.* § 142 (Z. 67). Die Prägnanz der Formulierung in Z. 10 mutet einen wie ein Satz aus dem klassischen römischen Recht an.

Nr. 196—197 (1062). Nach Kohler (S. 99) liegt hier Amortisation einer Schuld vor. Die entscheidende Erklärung dürfte der Terminus

---

[1] 193: *A-ḫa-am.*

[2] Nur in 193.

[3] *laputtû* ist im Sinne eines arabischen inneren Akkusativs adverbiell aufzufassen.

zi(si)-iḫ-tum (Z. 1) bieten. Nach des Referenten Meinung enthält die Urkunde eine Quittung über geleistete Warenlieferung. Vgl. *AR* III, Nr. 46 und dazu die Ausführungen Müllers ibid., S. 54.

c) Gautier.

Nr. 6 (977). Die Z. 5—8 lauten: ͳ *Mulu-Nani mâr Nu-úr-ili-šú a-na eḳlim^im ša-da-di-im* ͳ *I-din-la-ga-ma-al iḳ (k, g?)-ri-e.* Ungnad übersetzt: ‚den M., Sohn des N. hat J. das Feld „ziehen“ lassen‘. Das ist ungenau. Gautier übersetzt: *ik-ri-e* ‚a engagé‘, ohne sich über die Etymologie zu äußern. Man kann nicht umhin, das Wort von √קרא ‚berufen‘, ‚anstellen‘ abzuleiten, wozu dann auch das bekannte *šumma iluša iḳteruši* (vgl. *AR* II s. v. כתר) zu stellen wäre. — Der Inhalt im ganzen ist schwierig, nach Kohler (S. 94) handelt es sich um Rücktrittseinlösung, wobei die Rückkaufsumme in Form eines Darlehens kreditiert wird.

Die vom sonst streng beobachteten Schema analoger Verträge (*eḳil abišu ipṭur*)[1] auffallende abweichende Formulierung scheint mir eine solche Deutung nicht zu befürworten.

Wie die Klausel: *eḳlum ana pî kunnukkišu lîtir lîmṭi* beweist, war der eigentliche Kaufvertrag auf einer anderen Urkunde enthalten, was auch aus den ersten Zeilen hervorgeht.

Hier tritt nun einer der Verkäufer als *irrišum* beim Käufer ein, um das Feld instand zu setzen. Die drei Sekel sind vielleicht der Lohn für die Instandsetzung des Feldes, denn *ŠÚ.BA.AN.TI* muß nicht notwendig im Sinne eines Darlehens gefaßt werden. Auffallend bleibt immerhin, daß nur Mulu-Nâni den Schwur leistet. Vielleicht bezieht sich der Schwur auf die Erfüllung der übernommenen Verpflichtung, für die der Lohn im vorhinein bezahlt wurde.

Nr. 13 (1058). Zur Übersetzung Ungnads vgl. auch die vom Referenten in dieser *Zeitschrift* (Jahrg. 1910, S. 329) gebotene. Z. 8 ist *iṣ-ra-at* zu lesen und mit ‚Grundriß, Plan‘ zu übersetzen. Z. 9

[1] Vgl. Nr. 978—980, ferner in Band III, Nr. 440—441.

ir-du-ú-ma kann nicht bedeuten ‚zogen sie hin (?)‘, weil die betreffende Form von √ורד *urdû* lauten müßte, sondern ‚sie brachten herbei, √רדאְ. Vgl. *AR* II, S. 55 und 67. Dagegen dürfte UNGNAD mit der Lesung *te-ri-it* √ותר (abs. *têrtu*)[1] ‚Überschuß‘ (Z. 12) recht haben.

Nr. 28, obv. 1—2. Lies: [1]*[na]-áš-pa-kuše'im šá bît [Ḫu]-za-[lum]* [2]*UŠ.GID.DU ri-bi-tum* ‚einen Getreidespeicher gehörig zum Hause des Ḫuzâlum, seine Langseite grenzt an den Hauptplatz‘.

Nr. 32 (847). Die Urkunde wäre richtiger als ‚Schuldübernahme‘ zu bezeichnen, denn der Schuldner führt das Geld nicht an seinen unmittelbaren Gläubiger ab, sondern an den Palast, von dem wohl letzterer durch Vermittlung des Avîl-ilim als *mušaddin êkallim* es entliehen hat.

Nr. 33 (1044). Die Zeilen 1—7 sind selbständig zu fassen: Nâḫilum, Tutu-nâṣir usw. sind die Kinder des Mannum-šuklul. Es liegt Adoption von freien Personen vor, denen der Adoptivvater zugleich sein Vermögen testiert.

Die ganze Urkunde ist vom Referenten ausführlich *WZKM* 1910, S. 332 erörtert.

Zur selben Kategorie gehört auch Nr. 41 (780), die UNGNAD unter ‚Ankindung‘ subsumiert hat.

Nr. 45 (899). Rev. 2—5 ist zu übersetzen: ‚An Stelle des Ubar-Šamaš, des Wahrsagers, wird N. N. sein Haupt halten (d. h. bürgen).‘ Vgl. *WZKM* 1910. S. 334.

Nr. 51 Rev. 2—3 (864) Nach *ilNin-ib* scheint nichts zu fehlen. Der Ninib-Tempel bürgt somit für den Schuldner.

d) PÖBEL.

Nr. 5 (1046). Z. 2 ist *DAM.A.NI* ‚seine Frau‘ zu lesen. Z. 11 wird wohl zu lesen sein: *INIM IN.BA.GAR.RI.EŠ = irgumû*. Die Urkunde ist dann als Prozeß wegen Adoption anzusehen.

Nr. 9 (975). Z. 2 ist eher *ugar ṣi-ir ma-tim* zu lesen ‚Flur der Landsteppe‘.

---

[1] Vgl. *Orient. Literaturzeitung*, 1910, Sp. 161.

Nr. 30 (1068). Rev. 21—24: *a-na pi-ḫu ša-nu-ú-tim ni-di-ib-bu-ba še-ír-tam lu-u i-im-mi-du-ni-a-ti* ‚wegen des Tausches(?) werden wir ein zweitesmal prozessieren, möge man uns eine Strafe auferlegen‘. Die Parteien erklären in einer Prozeßsache, das Urteil anfechten zu wollen. Kohler (S. 98) kommt dieser Auffassung mit seiner zweiten Vermutung nahe. Vgl. jetzt *AR* iii, Nr. 52.

Nr. 124 (1037). Z. 2 *ugarum me-e ri-ga-at* (so!) ‚die Flur ist wasserleer‘ √ריק. Ungnad übersetzt ‚die Flur von Mêrigat‘.

Vgl. *VS* viii 53, 11: $1^1/_2$ *SAR bîtum me-e ri-ga-at*

Anhang.

Zu Ranke 103.[1]

Bei einer neuerlichen von D. H. Müller und Rhodokanakis angeregten Prüfung dieser schwierigen Urkunde ergaben sich mir einige neue wesentliche Momente, welche es ermöglichen, auch den ganzen Inhalt in ein helleres Licht zu rücken. Auszugehen ist dabei vom Schlußabschnitte Z. 40—43 inkl. Diese Zeilen gehören nicht mehr zur Aussage des Iluni — wie ich *AR* ii, S. 56 angenommen habe — sondern sie enthalten das Schlußresumé des Richters[2] (oder der Richter?). Z. 43 *atappulu ša Iluni* ist demgemäß in enger Verbindung mit den vorangehenden Zeilen zu übersetzen: ‚die Verantwortung (für die Schuldquittung des Varad-Sin) lastet auf Iluni‘, ebenso wie *R* 97, 19 *atappul ummâni* von mir l. c. übersetzt wurde.[3]

Es ergibt sich dann folgender Sachverhalt nach den Z. 20—43: Iluni und Gimillum, letzterer gewiß im Auftrage seines Herrn,[4] haben

[1] Vgl. Schorr, *Altbabyl. Rechtsurkunden* ii, Nr. 39 (S. 54) = *AR* ii.

[2] In der Kopie ist der Name des Richters nur durch *pân* angedeutet. Dem Schreiber scheint der Name entgangen zu sein und er ließ die Lücke offen, die dann nicht mehr ausgefüllt wurde. Die Lücke kann zwei oder drei Zeilen enthalten haben, so daß man an ein Richterkollegium denken kann.

[3] Vgl. *AR* ii, S. 50.

[4] Prof. Müller ist geneigt, Gimillum als Sklaven des Marduk-mušallim anzusehen, der als Bevollmächtigter seines Herrn handelt, wobei er an das Verhältnis Elîezers zu Abraham erinnert. Ich stimme dieser Auffassung vollkommen bei, weil sie auch durch die Etymologie gestützt ist. *zu-ḫa-rum* (Z. 2, 28) ist nämlich (gegen

eigenmächtig aus dem *muskênu*-Magazin ihres Schuldners Varad-Sin Getreide, sicherlich in der Höhe des ihnen zukommenden Ausmaßes von 60 Kur, entnommen. In dem von Varad-Sin angestrengten Prozeß sucht Iluni die Schuld auf Gimillum abzuwälzen, wird jedoch überführt (Z. 33 lies: *u-ki-in-šu*), sich an der Exekution zur Hälfte, mit 30 Kur, beteiligt zu haben.

Ein Urteil scheint nicht erflossen zu sein, nachdem Iluni sich freiwillig (*ina mitgurtim*, Z. 34) verpflichtet, außer der 30 Kur noch 16 (?) Kur wegen eigenmächtiger Exekution (*Kod. Ḫam.* § 113) an Varad-Sin abzuliefern.

Nun aber erklärt er: Die 30 Kur werde ich direkt an unseren gemeinsamen Gläubiger (*ana ḳabî*, Z. 4) Marduk-mušallim abführen (*amtadad* Z. 39 ist als Präsens zu fassen). Das Gericht nimmt diese Erklärung, mit der ja auch Varad-Sin einverstanden sein konnte, zur Kenntnis und dekretiert konsequenterweise: Die Schuldquittung des Varad-Sin über 60 Kur, die sich im Portefeuille des Marduk-mušallim findet, ist ungiltig. Insoferne noch die Schuld nicht eingelöst ist, nämlich für 30 Kur — da ja Gimillum 30 bereits eigenmächtig behoben hat — ist nur Iluni verantwortlich.

Diese Interpretation dürfte den Schwierigkeiten im großen und ganzen beikommen.

Noch eine Eventualität wäre vielleicht zu erwägen. Da Z. 23 nicht gesagt wird, wer eigentlich ‚gemessen' hat, könnte man vermuten, daß fremde, aufgestellte Leute ins Magazin eingedrungen

---

AR II, S. 58) von צער ‚jung, gering sein' abzuleiten. Die Bedeutungsentwicklung ‚jung — gering — Sklave' hat — worauf mich Prof. MÜLLER mit Recht aufmerksam macht — ihre Paralellen im hebr. נער, arab. غُلَام, griech. παῖς usw. Übrigens kommt hebr. צעיר einmal in der direkten Bedeutung ‚Sklave' vor. Vgl. Jeremias 14, 3:

ואדיריהם שלחו צעיריהם למים

Die Deutung Prof. MÜLLERS ist deshalb nicht irrelevant, weil wir dann in unserer Urkunde den einzigen dokumentarischen Beleg hätten für die Rechtsfähigkeit eines Sklaven in altbabylonischer Zeit, die übrigens im *Kod. Hamm.* § 7 ihm implicite zuerkannt wird. Auch in den Briefen aus altbabylonischer Zeit kommt *zuḫarum* einigemal wohl im Sinne ‚Sklave' vor. Vgl. GAUTIER, *Archives de Dilbat*, Nr. 67, Z. 5 und die dort angeführten Stellen.

sind. Eine Untersuchung ergab, daß Iluni der Auftraggeber dieser Exekution war, bei der nach Z. 37 wohl nur 30 Kur entnommen wurden. Daraus würde sich erklären, warum Varad-Sin gegen Gimillum, resp. dessen Herrn nicht auftritt, weil er eben an der Exekution nicht beteiligt war. Dann bleibt aber unaufgeklärt, warum das Urteil die ganze Schuldquittung auf Iluni überwälzt, nachdem er doch nur 30 Kur entnommen hat. Eine Strafe hätte ja keinen Sinn, nachdem Varad-Sin dadurch keinen Schaden erleidet, wenn Iluni die 30 Kur direkt an seinen Gläubiger abführt.

Darum dürfte die erstere Interpretation vorzuziehen sein.

Anzeigen.

Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. — Troisième Partie. Asie Mineure par MAX VAN BERCHEM et HALIL EDHEM. Premier Fascicule. (*Mémoires publiées par les membres de la Mission Archéologique française au Caire,* Tome XXIX.)

Von allen muhammedanischen Ländern ist das Europa doch so naheliegende Kleinasien wohl dasjenige, dessen Geschichte uns am wenigsten bekannt ist. Während wir für Ägypten und Syrien, Persien und Indien über eine große Zahl arabischer und persischer Geschichtswerke verfügen, besitzen wir für Kleinasien einzig und allein die von mir in einem persischen Auszuge und in türkischer Übersetzung publizierte Chronik von Ibn Bībī,[1] die aber nur für das 7. (13.) Jahrhundert wichtig ist. Sonst sind wir auf die gelegentlichen Notizen bei verschiedenen Autoren und auf die übersichtlichen Darstellungen später lebender Universalhistoriker angewiesen. Unsere Kenntnis der historischen Zustände ist daher sehr lückenhaft; nicht einmal die Namen und Regierungsjahre vieler Fürsten, die gleichzeitig mit oder nach den Seldjuken geherrscht haben, sind genügend sicher bekannt. Die Hilfe der Numismatik und Epigraphik ist also geradezu unentbehrlich; jener verdanken wir in dieser Beziehung

[1] Herr HALIL EDHEM teilte mir vor einigen Jahren mit, daß die ursprüngliche Chronik von Ibn Bībī in einer Hs. der Bibliothek Aya Sophia (Kodex Nr. 2985) enthalten sei mit dem Titel: الاوامر العلائيه (sic) فى الامور العلائيه (sic), vgl. *ZDMG.* B. 54, S. 505, Nr. 993.

bereits wichtige Aufschlüsse, doch das so viel mehr versprechende epigraphische Material harrte noch auf einen wissenschaftlichen Sammler und Bearbeiter. Zwar ist dankbar anzuerkennen, daß die französischen Gelehrten C. Huart und Grenard für einige Gegenden Kleinasiens diese Arbeit unternommen und viele Inschriften bekannt gemacht haben und daß auch sonst das eine und das andere veröffentlicht worden ist, allein von einer systematischen Durchforschung der ganzen Halbinsel war bis jetzt nicht die Rede. Auch fehlten, was kaum weniger wichtig ist, genaue Abklatsche und Photographien. So viel stand aber nach demjenigen, was Huart und Grenard bekannt gemacht hatten, fest, daß in Kleinasien eine reiche Ernte an Inschriften einzuheimsen sei und daß der Wunsch, irgendein Berufener möchte sich diese Sache angelegen sein lassen, immer lebhafter wurde.

Dieser Wunsch ist jetzt anfänglich in Erfüllung gegangen: van Berchem hatte bereits seit längerer Zeit das Vorhaben, einen Band seiner *Matériaux* den kleinasiatischen Inschriften zu widmen, und fand in dem hochverdienten Generaldirektor der osmanischen Museen, Herrn Halil Edhem, den berufenen Mitarbeiter, der ihm eine große Zahl Zeichnungen, Abschriften und Photographien zur Verfügung stellte. Als Folge des glücklichen Zusammenwirkens dieser beiden Gelehrten liegt jetzt die erste Lieferung des dritten Bandes der *Matériaux* gedruckt vor, worin die Inschriften von Siwas und Diwrigi gesammelt und erklärt sind. Obgleich es hier zwei Fundorte betrifft, die schon früher untersucht waren, werden uns dennoch viele bis jetzt unedierte Inschriften vorgelegt. Besondere Beachtung verdient die Mitteilung, S. 91, daß an verschiedenen Orten Kleinasiens noch die auf Pergament geschriebenen Stiftungsurkunden von Moskeen, Madrasen usw. entweder im Original oder in zuverlässigen alten Abschriften vorhanden sind. Im *Appendice* iii ist der Text einer solchen Urkunde, die wegen der größeren Ausführlichkeit noch wertvoller ist als die kürzer gefaßten Inschriften, abgedruckt.

Doch nicht allein der Reichtum des hier gebotenen Materials, und die 46 recht gelungenen Tafeln, welche die Ausführungen be-

gleiten, verdienen hervorgehoben zu werden. Wer die *Matériaux* durch den ersten Band kennt, weiß, daß van Berchem darin viel mehr gibt als der bescheidene Titel vermuten läßt. Viele Fragen aus dem Gebiete der Chronologie, der Kunstgeschichte, der Kulturgeschichte im allgemeinen werden darin erörtert, meistens glücklich gelöst und jedenfalls der Lösung näher gebracht. So werden hier, S. 41 ff., die dunklen historischen Verhältnisse der *banū Artena* (van Berchem schreibt dafür *Eretna*) beleuchtet, das verwickelte Problem der häufig auf den Monumenten vorkommenden Embleme, Jagdvögel usw. besprochen, S. 75 ff., die Genealogie und Chronologie der *banū Mengudjek* endgültig festgestellt, S. 90. Mehr zu nennen wäre nicht schwer, doch der Umstand, daß der Verfasser oft auf die dem Leser noch unbekannten Inschriften aus anderen Gegenden Kleinasiens Bezug nimmt, mahnt zur Vorsicht.

Daß die Lesungen und Deutungen eines so bewährten Epigraphikers als van Berchem nur selten dem aufmerksamen Leser Gelegenheit zu einer kleinen Bemerkung bieten, braucht eigentlich nicht gesagt zu werden. Nur an ein paar Stellen hege ich Bedenken, ob er das Richtige getroffen, und ich werde meine Gründe dafür hier bloßlegen.

S. 23 teilt van Berchem unter Nr. 14 eine durch Huart publizierte, jetzt nicht mehr vorhandene Inschrift mit, welche anfängt mit den Worten: الهم ايد وانصر عبدك وخليفتك السلطان الاعظم الخاقان المعظم مولى ملوك العرب والعجم الخ. Die Übersetzung bietet keine Schwierigkeit, wohl aber die Deutung. van Berchem meint nach dem Vorgange Huarts, daß die hier gemeinte Person der seldjukische Sultan Kaikhusrau iii ist, obgleich er sich nicht verhehlt, daß der Titel خليفتك mindestens befremdend wäre. ‚Nous le reproduisons', sagt er in der Note, ‚sous toutes réserves, le titre de calife appliqué au sultan nous inspirant quelques doutes.' Dieser Vorbehalt ist nur allzugut begründet: niemals hat ein seldjukischer Sultan den Titel eines Kalifen geführt, am allerwenigsten Kaikhusrau iii, der selbst ein Vasall der den Kalifen feindlichen Mongolen war. Vergleicht man z. B. die Inschriften, durch van Berchem mitgeteilt in

Matériaux I, S. 606 unter Nr. 418 oder *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, S. 34, Nr. 36, dann sieht man, daß nur irgendein osmanischer Sultan hier gemeint sein kann. Die Inschrift ist also erst in neuerer Zeit angebracht.[1]

S. 40, Nr. 26. Die durch VAN BERCHEM vorgeschlagene Lesung گُلْبُرْكْ حمَر (sic) ist unbefriedigend. Vergleicht man die Photographie auf Taf. 42, so sieht man, daß allein die Buchstaben كا . . . ا . جمر deutlich lesbar sind. Der letzte Buchstabe kann auch ein ن sein und daß ein ﺟ, nicht ein ﺣ dasteht (der Punkt unter ﺟ ist deutlich auf der Photographie zu erkennen), steht fest. Nach كا glaube ich die Spuren eines ﺴ zu entdecken und schlage deshalb vor گلستان جمن (چمن) zu lesen, was durch den Parallelismus mit den folgenden Ausdrücken gesichert scheint.

S. 50, Note 2. Ein anderes Exemplar der hier gemeinten Schrift mit abweichendem Titel befindet sich in der Nationalbibliothek zu Paris. Vgl. BLOCHETS *Katalog* I, 370, Nr. 638.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß es den Verfassern vergönnt sein möge, bald die weiteren Lieferungen folgen zu lassen.

Utrecht. M. Th. HOUTSMA.

H. PARKER — *Ancient Ceylon.* An account of the Aborigines and of part of the early civilisation by — late of the irrigation department, Ceylon. London 1909.

Das neueste, sehr umfangreiche und luxuriös ausgestattete Werk über Ceylon ist das Resultat dreißigjähriger Studien, die der Verfasser in fast allen Teilen dieser merkwürdigen und in vieler Be-

[1] Es scheint fraglich, ob nicht auf der vorhergehenden Seite 22, Nr 13 die Worte مولى موالى العرب والعجم . . . رسوم الكرم, wofür ich mit der Note, wie in Nr. 14 مولى ملوك lesen möchte, bei der Restauration des betreffenden Gebäudes, wozu man nach VAN BERCHEM die Bausteine des alten Baues verwendete, aus einer anderen Inschrift an unpassender Stelle eingefügt sind. Hier sind sie sinnstörend und überhaupt bei einem Wesir unmöglich.

ziehung interessanten Insel augestellt hat. Das hauptsächliche Feld seiner Tätigkeit war die Reparatur der zahlreichen künstlichen Bewässerungsanlagen, die zur Zeit der singhalesischen Könige mit Hilfe von Zwangsarbeit erbaut wurden, um die Reiskultur auch während der oft lange andauernden Trockenperioden zu ermöglichen, die aber jetzt zum großen Teil zerfallen sind und nur noch in denjenigen Gegenden in Stand gehalten werden, wo der Import des Reises von auswärts her mit Schwierigkeiten verbunden ist. PARKER behandelt diese Bewässerungsanlagen im 10. Kapitel seines Buches (S. 347—412) in ziemlich ausführlicher Weise, indem er mit dem ältesten Reservoir beginnt, welches im 4. Jahrhundert v. Chr. in Anurādhapura gebaut wurde und die wichtigsten unter den später angelegten der Reihe nach aufzählt. Neben dieser seiner Haupttätigkeit hat er aber auch Interesse für viele andere Dinge, die in seinem Buche zur Sprache kommen. So behandelt das erste Kapitel die Ureinwohner von Ceylon, wobei PARKER im wesentlichen zu denselben Resultaten gelangt wie VIRCHOW in seiner Schrift über die Vaeddas (Berlin 1881). Noch ausführlicher ist der Abschnitt über die modernen Vaeddas (Kapitel III), der zum großen Teil auf eigenen Beobachtungen beruht, da PARKER oft Gelegenheit hatte, die von den Vaeddas bewohnte Gegend zu besuchen. Am Schluß dieses Abschnittes gibt er uns ein Vokabular, umfassend etwa 200 Wörter in der Sprache der Singhalesen, der Vaeddas und der sog. Kaelebâsa. Leider erfahren wir nicht, ob er die Wörter der Vaeddasprache und der Kaelebâsa aus dem Volksmunde oder aus gedruckten Quellen geschöpft hat. In vielen Fällen weichen die drei Sprachen total voneinander ab, in einigen stimmt die Vaeddasprache und in einigen die Kaelebâsa zum Singhalesischen, während Kaelebâsa und Vaeddasprache nur äußerst selten zusammenfallen. Leider gestattet mir der begrenzte Raum dieser Zeitschrift nicht, auf Details einzugehen.

Zwei der interessantesten Abschnitte sind Kapitel 8, welches sich mit den längst untergegangenen Stätten der alten Kultur auf Ceylon beschäftigt, und Kapitel 11, welches die Inschriften der vorchristlichen Zeit und der ersten christlichen Jahrhunderte behandelt.

Im 8. Kapitel wird natürlich auch die schon öfters ventilierte Frage nach der Einwanderung der arischen Kolonisatoren in Ceylon wieder vorgenommen (S. 235—242). PARKER legt den Bericht des Dîpavamsa (OLDENBERGS Ausg. p. 162) zugrunde und schließt aus der Fassung desselben, daß ein Landungsplatz der arischen Einwanderer nördlich, östlich oder westlich von Anurādhapura ausgeschlossen sei und daher nur im Süden gedacht werden könne. Es ist allerdings nicht sicher, daß der Ausdruck *dakkhiṇato* (Dîp. 9. 34) bedeuten soll ‚im Süden von Anurādhapura', denn die Gründung dieser Stadt wird ja erst im folgenden Verse erzählt; man kann geradeso gut mit OLDENBERG übersetzen ‚auf der südlichen Seite des Flusses'. Ich glaube aber doch, im Gegensatz zu meiner früher geäußerten Ansicht (*Ancient Inscriptions in Ceylon*, p. 21—23), daß PARKER Recht hat, den Landungsplatz der arischen Einwanderer in den Südosten der Insel zu verlegen, wie schon BURNOUF (*Recherches sur la géographie ancienne de Ceylon*, p. 32 ff.) getan hatte, weil in der singhalesischen Chronik Râjâwaliya (*Upham Sacred and historical books of Ceylon* II. 168 und III. 363) steht, daß sie auf der Reise nach Rohana den Samantakûṭa pabbata (Adam's peak) gesehen haben und wegen der Übereinstimmungen zwischen der Sprache der ältesten ceylonesischen Inschriften und dem Pâli des nordöstlichen Indiens (FRANKE, *Pâli und Sanskrit*, p. 130). Bei dieser Hypothese muß man natürlich annehmen, daß sie direkt von Nordindien nach Ceylon gefahren sind, ohne Südindien zu berühren, und also eine viel größere Unternehmungslust besessen haben, als man ihnen in so früher Zeit hätte zutrauen sollen. Ihr Landungsplatz wäre demnach Gonagâmakatittha gewesen, an der Mündung des Mahâkandaraflusses gelegen, und diesen Mahâkandarafluß identifiziert PARKER (abweichend von BURNOUF) nicht mit der Mahâwaeligangâ, sondern mit dem Kirindefluß, der zwischen Hambantoṭa und Batticaloa ins Meer fließt. (*Ancient Inscriptions of Ceylon*, Nr. 57.)

Von besonderer Wichtigkeit für uns ist das 11. Kapitel, welches sich mit den Inschriften beschäftigt. PARKER war schon mit dem ersten von der englischen Regierung angestellten Archäologen, dem

leider im Jahre 1877 verstorbenen Dr. Paul Goldschmidt, befreundet und hat auch den jetzigen Referenten, Goldschmidts Nachfolger, auf mancher Expedition begleitet, so daß er sich eine genaue Kenntnis der indischen und speziell der ceylonesischen Epigraphik aneignen konnte. Die Inschriften, die er in seinem Buche bringt, sind zum größten Teil unbekannt, aber nicht alle von hervorragendem Interesse. So enthalten z. B. alle die Höhleninschriften von Nâval Nîrâvi und Tevândân Puliyankulam (Nr. 5—31) weiter nichts als den Namen des Stifters der Höhle, welcher sie der Priesterschaft zum Gebrauche übergab, oder den ihres Inhabers. Die beiden Inschriften von Tonigala (Nr. 53 und 54) sind von mir in meinen *Ancient Inscriptions of Ceylon* als No. 1 und 2 veröffentlicht worden, und zwar glaubte ich, aus den auf S. 25 dargelegten Gründen den dort erwähnten König Gâmini Abhaya mit Vaṭṭagâmini (88—76 vor Chr.) identifizieren zu müssen. Diese meine Ansicht ist bestätigt worden von Mr. Boyer in seinem interessanten Artikel: ‚Sur quelques inscriptions de l'Inde' im *Journal asiatique* von November-Dezember 1898. Boyer meint, daß die Gegend von Tonigala diejenige sei, wohin Vaṭṭagâmini sich geflüchtet hat, als er nach fünfmonatlicher Regierung von den Tamils seines Reiches beraubt worden war (*Mahâvaṃsa*, p. 204, ed. Turnor). Er legt dabei noch besonderes Gewicht auf den Beinamen pitirâjâ, den der König bekam, als er die Gemahlin seines ermordeten älteren Bruders Khallâṭanâga geheiratet und dessen Sohn adoptiert hatte (*Mahâvaṃsa*, p. 202), und glaubt, diesen Beinamen in der letzten Zeile der Inschrift wiederzufinden. Der in der ersten Zeile als Stifter des Teiches erwähnte Parumaka Tissa wäre derselbe, der den flüchtigen König vom Hungertode errettete (*Mahâvaṃsa*, p. 203). Ohne auf die letzte Identifikation großes Gewicht zu legen, was bei der Häufigkeit des Namens Tissa nicht möglich ist, glaube ich doch, daß wir die Inschrift von Tonigala mit Sicherheit dem Vaṭṭagâmini zuschreiben dürfen, und auch Wickremasinghe, der Herausgeber der *Epigraphia Zeylanica* (p. 142), hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Um so weniger kann ich begreifen, daß Parker (p. 440) sie durchaus auf Duṭṭhagâmini zurückführen will, und zwar deswegen, weil dessen

Vater Tissa und sein Großvater Abhaya hieß. Denn es steht nirgends geschrieben, daß der parumaka Tissa des Königs Vater, noch daß der parumaka Abhaya sein Großvater gewesen sei, noch daß sie überhaupt in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu ihm gestanden seien.

Von großem Interesse sind die drei Inschriften von Nâval Nîrâvi Malei, welche Parker an die Spitze seiner Sammlung stellt (Nr. 1—3). Er fand sie in der Nähe einer Straße, die von Anurâdhapura gegen Nordosten führt, wahrscheinlich zu einem Seehafen, der die Verbindung mit der indischen Ostküste vermittelte. Die Buchstaben sind die der ältesten Form des Brâhmî-Alphabetes, wie sie Wickremasinghe in seiner *Epigraphia Zeylanica*, p. 12—14 beschrieben hat, und wir können ohne weiteres annehmen, daß die Inschriften gleichaltrig sind mit denen von Wessagiri (*Ep. Zeyl.*, p. 10—22), d. h. etwa 75 Jahre älter als die von Tonigala. Ob wir sie so weit hinaufrücken, wie Parker will, d. h. in das dritte Jahrhundert vor Chr., hängt lediglich davon ab, wie wir die Namen deuten, die sich auf den Inschriften finden. Parker meint, daß Uti nichts anderes bedeuten könne als König Uttiya, der vierte Sohn des Muṭasiva, dessen Regierungszeit er von 225—220 vor Chr. ansetzt, und Nâga demgemäß sein älterer Bruder Mahânâga. Die Tochter des Mahânâga und Gemahlin des Uttiya Abhî Anurâdhî ist aus den Geschichtswerken nicht bekannt, aber wir haben keinen Grund, an ihrer Existenz zu zweifeln. Merkwürdigerweise findet sich der Name noch einmal bei Parker in der Form Abi Anuridiya, und zwar in der Inschrift von Saessaeruwa (Nr. 65), wo er aber mit einer in den Geschichtswerken ebenfalls nicht erwähnten Tochter des Königs Vaṭṭagâmini identifiziert wird.

Der Name des Klosters wird in dieser und in der folgenden Inschrift (4) angegeben als Pasuviharaye, womit ohne Zweifel das Pâcînavihâra gemeint ist, wo König Devânampiya Tissa den von Mahinda mitgebrachten Zweig des heiligen Bodhibaums deponierte (*Mahâvaṃsa*, p. 117). Wir sehen also, daß sowohl der Name des Stifters, König Uttiya, des jüngeren Bruders von Devânampiyatissa,

wie auch der Name des Klosters Parkers Datierung befürworten, daß somit die fraglichen Inschriften in das Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr., bald nach Einführung des Buddhismus in Ceylon zu setzen und somit nicht viel jünger wären als die Açokainschriften. Wir haben allen Grund, Parker zu beglückwünschen, daß es ihm gelungen ist, so alte Inschriften in Ceylon aufzufinden, die auch die von Wickremasinghe in seiner *Epigraphia Zeylanica*, p. 148 als älteste aufgeführte Inschrift des Königs Lajjitissa (119—109 vor Chr. nach dem *Mahâvaṃsa*) an Alter noch weit übertreffen (bei Parker, Nr. 63). Allerdings gilt auch für diese Inschriften, was ich schon 1883 (*Ancient Inscriptions of Ceylon*, p. 17) mit bezug auf die von mir aufgefundenen konstatiert habe, nämlich, daß sie in historischer Hinsicht von sehr geringem Interesse sind, daß sie meist nur den Namen des Stifters der Höhle oder des Teiches und im besten Falle den des Klosters enthalten. Aber in grammatischer Beziehung sind sie interessant, indem z. B. schon in dieser frühen Periode die Form *jita* = *duhitâ* (Franke, *Pâli und Sanskrit*, p. 129) sowie der Übergang von palatalem *c* in *s* in Pasuwiharaye belegt wird.

Von den späteren von Parker beigebrachten Inschriften will ich nur noch Nr. 32 besprechen, weil dies ein Beispiel der sog. *peraelibâsa* (falsch *paeraelibâsa*) ist, mit anderen Worten, weil diese Inschrift von rechts nach links gelesen werden muß (Bell, *Archaeological Survey of Ceylon* xix, p. 69. Geiger, *Litteratur u. Sprache der Singhalesen*, p. 18). Die Existenz des Wortes *peraelibâsa*, die von einem von Parkers Rezensenten angezweifelt wurde, ist absolut sicher. Das Wort findet sich bereits auf den Tafeln von Mihintale (A. I. C. 121, A 38 = *Ep. Zeyl.* 93 und 104) in der Bedeutung von ‚Rebellen'. Wickremasinghe leitet es von Sanskrit *parivart* ab, was mir nicht ganz sicher erscheint; aber über die Bedeutung des Wortes kann kein Zweifel bestehen (vgl. auch Goonetilakes Artikel im *Orientalist*, vol. i, p. 5). *Peraelibâsa* würde demnach ‚die verkehrte Sprache' bedeuten und diese Bezeichnung eignet sich ganz gut für eine Inschrift, die von rechts nach links gelesen werden muß. Andere Beispiele für dieselbe Erscheinung sind Nr. 43 und 45.

Wir müssen zum Schlusse eilen, obgleich noch manches in diesem Kapitel zu besprechen wäre, was sich der Mühe lohnen würde. Die folgenden Abschnitte behandeln die alten Münzen von Ceylon, die Waffen und sonstigen Geräte der Singhalesen und Vaeddas mit besonderer Berücksichtigung derjenigen, die auf Inschriften dargestellt sind. Daran reihen sich die nationalen Spiele der Singhalesen, die PARKER nach folgenden Gesichtspunken einteilt: 1. Indoor Games. 2. Outdoor Games. 3. Religious Games. Das Ganze schließt mit einer Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung des Kreuzes und des Svastika.

Indem wir von diesem umfang- und inhaltsreichen Werke Abschied nehmen, können wir dem Verfasser unsere Anerkennung nicht versagen darüber, daß er nach dreißigjähriger Tätigkeit in den ungesundesten Teilen der Insel Ceylon in einem Alter, in dem die meisten seiner Kollegen sich einem dolce far niente hingeben und ihre Pension in Ruhe verzehren, noch die Kraft und Energie besessen hat, eine so umfassende Arbeit zu unternehmen und zum glücklichen Ende zu führen.

Bern, August 1910. E. MÜLLER-HESS.

---

1. *The Demotic Magical Papyrus of London and Leyden.* — Edited by F. LL. GRIFFITH, M. A., Reader in Egyptology in the University of Oxford AND HERBERT THOMPSON. — London, H. GREVEL & Co., 33 King Street, Strand, W. C., 1904. — Vol. I, Text, 205 SS., 8°. — Vol. II, Hand Copy of the Text, 1905, XXIX + XXXIII Cc., fol. — Vol. III, Indices, 1909, 154 SS., 4° und
2. *Catalogue of the Demotic Papyri in the* JOHN RYLANDS *Library Manchester with Facsimiles and complete Translations* by F. LL. GRIFFITH. — Manchester: At the University Press, London: BERNHARD QUARITCH AND SHERRATT AND HUGHES, 1909. — Vol. I, Atlas of Facsimiles, LXXXV Tafeln, fol. — Vol. II, Hand-Copies of the earlier Documents (Nos. I—IX), 42 Tafeln, 4°. — Vol. III, Key-List, Translations, Commentaries and Indices. XII + 469 SS., 4°.

Zwei Werke von weittragender Bedeutung für die demotischen Forschungen: das erstere betrifft einen Papyrus, dessen einer Teil in London, dessen anderer in Leiden aufbewahrt wird. Der erste Band behandelt in der Einleitung zuerst die Geschichte des MS. Es ist in Theben ausgegraben worden, am Anfang des vorigen Jahrhunderts. Anastasi, der schwedische Konsul in Alexandrien, hatte es für seine große Sammlung ägyptischer MSS angekauft. Im Jahre 1828 verkaufte er einen Teil desselben mit anderen MSS an Holland, während der andere Teil unseres MS im Jahre 1857 in Paris für das British Museum erworben wurde. Der Londoner Teil des MS ist besser erhalten als der von Leiden. Alles zusammengerechnet ist es etwa 5 *m* lang bei einer Höhe von 25 *cm*, auf beiden Seiten beschrieben. Über die hohe Wichtigkeit der Urkunde brauchen wir kein Wort zu verlieren, sowohl vom kulturellen als rein sprachlichen Standpunkte aus. Mit dem Dokument hat sich schon eine Anzahl von Gelehrten beschäftigt, so Brugsch, Groff, Hess, Leemans, Maspero, M. Müller, Pleyte, Reuvens und Revillout. Interessant und lehrreich sind auch die Glossen in griechischen Lettern. Griffith und Thompson setzen die Abfassung des Dokumentes mit Recht in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Es enthält Kapitel über Weissagungen, Erotika, Gifte, Heilmittel, Namen und Beschreibungen von Pflanzen, Drogerien usw.

Die ebenso wertvollen Handschriften der Rylands-Collection sind von Lord Crawfort im Winter 1898—99 in Ägypten gekauft worden. Mrs. John Rylands erwarb sie 1901 und deponierte sie einige Jahre später in der John-Rylands-Bibliothek. Von den genannten Urkunden sind dreiundvierzig Stücke publiziert worden. Aus der Zeit des Psammetich stammen zwei Kontrakte, Nr. 3—8 sind ebenfalls Rechtsurkunden und unter der Regierung des Amasis II. entstanden.

Das weitaus wichtigste Dokument der ganzen Sammlung hat die Nummer 9. Es ist zur Zeit Darius I. geschrieben und enthält eine Petition des Peteese an den Satrapen gegen die Priester des Tempels von Teuzoi, der Bittschrift folgt eine längere Erzählung,

welche seine ererbten Rechte im Tempel darlegt und die Unbill, die er und sein Vater erlitten, schildert; daran knüpfen sich die hieratischen Abschriften zweier von seinem Vorfahren im Tempel aufgestellten Stelen und Hymnen an Ammon. Das ganze Dokument, welches zu den weitaus wichtigsten und interessantesten gehört, die seit Jahrzehnten publiziert worden sind, stammt etwa aus dem Jahre 513 vor Chr. und bildet somit das älteste erhaltene Stück der demotischen Erzählungsliteratur. Der Papyrus ist mehr als 4 *m* lang und etwa $^1/_4$ *m* hoch, ist zum allergrößten Teile gut erhalten und enthält 25 Kolumnen. Die nun folgenden Urkunden sind aus Theben, und zwar Nr. 10 aus der Zeit Alexander iv. (ein Heiratskontrakt), Nr. 11 eine Kaufurkunde aus der Regierung Ptolemaios i., Nr. 12 u. 13 Empfangsbestätigung des Geldes und Traditionsschrift eines Hauskaufes (Reg. Ptolemaios ii.), Nr. 14 die Zessionsurkunde eines Hauses (281 v. Chr.).

Hierauf folgt eine Serie von Urkunden aus Gebelen (Pathyris und Krokodilopolis); fünf (Nr. 15, 16, 17, 18 u. 19) aus der Zeit Ptolemaios vi. u. viii., vier davon den Besitzwechsel von Immobolien betreffend, und ein Heiratskontrakt. Nr. 20, ebenfalls eine Heiratsurkunde, ist aus dem Jahre 118 v. Chr. Aus der Gesamtregierung Kleopatra iii. und Ptolemaios x. stammen die Nummern 21—25 (ebenfalls Rechtsurkunden). Die nächstfolgenden Urkunden sind aus der Regierung Ptolemaios xi. (Nr. 26—30). Sodann folgen die Papyri ohne Königsnamen (resp. in denen er zugrunde gegangen ist), sie bilden die Nummern 31—38. Nr. 39, welche eine kleine Menge verschiedener Papyrusfragmente enthält, stammt ebenfalls aus Gebelen, ist wegen des fragmentarischen Charakters nicht publiziert worden und wohl ganz unwichtig.

Woher die Nummern 40 (zwei Rechnungen), 41 (Fragment über Bebauung von Land), 42 (Ehekontrakt) stammen, ist unbekannt. Sie sind ptolemäisch. Nr. 43, nur eine Anzahl verschiedener Fragmente, zum großen Teil aus Kartonage gewonnen, ist deshalb unpubliziert geblieben. Aus der Kaiserzeit sind zwei Papyri. Nr. 44 (Tiberius) betrifft einen Hauskauf, Nr. 45 (Claudius) ebenfalls. Nr. 46 enthält

eine Anzahl Fragmente aus der Römerzeit, und zwar Kontrakte und Rechnungen, einige mit Teilen von Datierungen aus der Regierung des Claudius usw. und einige bilingue Fragmente derselben Art wie die zwei vorhergehenden Nummern. Sie sind deshalb nicht publiziert. Aus demselben Grunde ist auch Nr. 47 nicht veröffentlicht worden; sie enthält Fragmente von Rechnungen in kleiner Schrift (römisch).

Offenbar erst nach Fertigstellung des Werkes sind zur Kollektion noch die beiden nächsten Nummern gekommen, welche wohl später einmal von GRIFFITH in derselben ausgezeichneten Weise publiziert werden dürften. Das Supplement des Katalogs verzeichnet als ihren Inhalt: sechs große und einige kleine Papyrusfragmente von einer Mumienkartonnage gewonnen. Frühptolemäisch, wahrscheinlich von El Hibeh. Gesamtlänge 130 *cm*, Höhe 34 *cm*. Auf dem Rekto 18 Kolumnen, mehr oder weniger unvollständig, von männlichen und weiblichen Namen, mit korrespondierenden Summen in Silber. Das Verso ist zum großen Teil noch mit Stuck bedeckt. Man erkennt noch Teile des demotischen Textes und Listen von Namen. Nr. 49 ist ein Papyrusfragment von Oxyrhinchus. Es ist aus der Römerzeit. Dazu kommen noch griechische Fragmente, etwa aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Länge 20 *cm*, Höhe 12 *cm*. Auf dem Rekto sind zwei Kolumnen mit Monatsdaten und Namen, auf der Rückseite Rechnungen.

Dies ist das gewaltige Material, welches in beiden Publikationen zur Bearbeitung gelangt ist: einer Bearbeitung, die an Virtuosität, gepaart mit einer beneidenswerten Akribie, an peinlicher Genauigkeit und genialer Beherrschung des Gesamtstoffes bis ins kleinste Detail ihres Gleichen sucht.

Dies zeigt sich bereits in der Art und Weise der Transkription, welche GRIFFITH schon in seinen *High Priests of Memphis* auf eine sichere Basis gestellt hatte, und welche nun beide Verfasser systematisch weiter ausgebaut haben. Sie ist die einzige, wirklich brauchbare unter den gangbaren Transkriptionen für das Demotische. Wer das Demotische durch eine lange Reihe von Jahren getrieben und wirklich ‚in den Geist desselben eingedrungen ist‘, der sieht

immer mehr und mehr, daß es eigentlich nichts anderes als ein älteres Koptisch, mit anderen Zeichen geschrieben, ist; der muß zur Einsicht kommen, daß der Zusammenhang mit den alten hieroglyphischen und hieratischen Texten ein viel geringerer ist als mit der unmittelbar darauffolgenden Periode des Koptischen. Demgemäß kann die Grundlage der Transkription eines demotischen Textes nur das Koptische (natürlich mutatis mutandis) sein. Es ist ja auch sozusagen das Sicherste. Eine Transkription der Zeichen mit lateinischen Lettern erweist sich bei genauerem Zusehen als unmöglich; wir müßten sonst das runde demotische *n* mit *nw*, das ʿ*Ayn* mit ʿʾ, das *z* mit *z*ʾ usw. umschreiben. Noch weniger ist es möglich, auf die älteren Formen der Wörter zurückzugehen, wie im Hieratischen, und darnach zu transkribieren. Wörter, wie *ṭrt* ‚Hand' für *ṭ*ʾ(.*t*), kopt. ⲧⲉ-, ⲧⲟⲟⲧ-, welch letzteres wirklich dasteht, sind um die Zeit des Demotischen schon deshalb eine Abnormität, weil der Demotiker sicherlich keine Ahnung davon hatte, daß das Wort für ‚Hand' etwa rund zwei Jahrtausende früher einmal *ṭrt* gesprochen worden ist. Im Gegenteil, wir müssen noch weiter gehen und sagen, daß selbst dort, wo der Demotiker noch orthographisch viele Unterschiede in der Schrift beibehält, sicherlich nur mehr historische Schreibweise und nicht Niederlegung des tatsächlichen Lautbestandes in der Schrift vorliegt. Wenn wir im Demotischen für ‚Hand' *ṭrt*, für den Artikel *p*ꜣ transkribieren würden, so wäre dies ebenso unrichtig, wie wenn wir ein französisches *fête* aus dem 18. Jahrhundert durchaus mit *festum* umschreiben wollten, weil es zwei Jahrtausende früher in Texten so belegt ist. Wohl auf solchen Erwägungen fußend haben Griffith und Thompson ihre Transkription für das Demotische gewählt, die vielfach auch insoferne mißverstanden worden ist, als sie in erster Linie nicht darstellen soll, ‚was dasteht', sondern den wahrscheinlichen, tatsächlichen phonetischen Lautbestand (selbstverständlich vorläufig ohne Vokale, die Griffith-Thompson nur bei einsilbigen Wörtern zur leichteren Erkenntnis manchmal hinzufügen). Sonst müßte man ja z. B. im Hebräischen das Dehnungs-*h* ebenfalls mit *h* transkribieren. Es ist eben nicht möglich, eine Sprache, die wir

durch mehrere Jahrtausende erhalten haben, bezüglich ihrer Transkription über einen einzigen Leisten zu schlagen; denn die Zeichen der Pyramidentexte haben, auch wenn sie äußerlich dieselben geblieben sind, nicht mehr alle dieselbe Phonetik wie dieselben Zeichen zur Zeit des Augustus, wie z. B. ebenso das *c* im heutigen italienischen *Cesare* lautlich ein anderes ist und phonetisch auch anders transkribiert werden muß wie dasselbe Zeichen in demselben Namen zur Zeit seines berühmtesten Trägers. Solange noch wenigstens dieselbe Schrift vorliegt, wie im Hieroglyphischen und Hieratischen, sehen wir den Unterschied nicht so auffällig und da mag eine einheitliche Transkription eher noch beibehalten werden können, für das Demotische erweist sie sich aber nach meiner eigenen Erfahrung schlechterdings als unmöglich. Ich kann daher GRIFFITH-THOMPSON nur zustimmen, wenn sie den tatsächlich nicht mehr bestehenden Unterschied zwischen 𓇋 und 𓄿 fallen gelassen und beide Zeichen phonetisch durch ʾ wiedergegeben haben. Dort, wo es nicht weiter hinderlich ist, haben sie mit Recht die alte Schreibweise beibehalten, hingegen den Unterschied zwischen *s* und *ś* ebenfalls als nicht mehr zu Recht bestehend aufgehoben. Es hat sich jedoch ein wirklicher Unterschied zwischen 𓍿, 𓎀, 𓆓, 𓍑 herausgebildet, demnach transkribieren GRIFFITH-THOMPSON folgerichtig das eine *t*, das andere *z*. In Einzelfällen, auf die ich hier nicht eingehen kann, wird sich gewiß in Kleinigkeiten manches verbessern lassen, wie es das Schicksal jeder Pionierleistung ist, aber im ganzen wird wohl jeder Demotist ihr als der wirklich einzig systematischen zustimmen müssen.

Was die Bearbeitung im einzelnen betrifft, so hat THOMPSON den Originaltext des PLL allein kopiert (Bd. II), mit einer Genauigkeit und Verläßlichkeit, die ich schon vor etwa 2—3 Jahren im *Recueil* XXX genügend hervorzuheben und zu besprechen Gelegenheit hatte (,Wanderung eines demotischen Zeichens' etc.), sowie in meinen ,Texten auf Mumientäfelchen'; auf sie brauche ich daher hier nicht näher einzugehen. Die Originaltexte der PR. sind im I. Vol. in prächtigem Zweifarbendruck wiedergegeben, der außerordentlich gut gelungen ist und dessen bequeme Benutzung durch eine ebenfalls

sehr genaue Handkopie von Griffith im ii. Vol. für die Nummern i—ix noch erhöht wird. Das iii. Vol. gliedert sich in drei große Teile, deren erster das Juristische und Historische behandelt. Der 2. Teil beschäftigt sich mit dem Philologischen, während der 3. Teil eine Beschreibung der Papyri enthält, Nachträge und Zusätze folgen läßt und von den Indices abgeschlossen wird.

In der Einleitung des 1. Teiles bespricht Griffith die juristischen Dokumente von der 25. Dynastie bis zur Zeit Alexanders. Wie viel Neues und Wissenswertes uns hier Griffith gibt, im einzelnen zu würdigen, ist an dieser Stelle nicht möglich (ich tue dies sowohl bezüglich der Ausarbeitung des PLL als auch der PR an anderen Stellen, zum Teil habe ich es schon getan. Bei der ungeheuren Größe des Stoffes den Verfassern vollauf gerecht zu werden, würde selbst wieder ein Buch erfordern). Ich kann mich hier daher nur auf das Allgemeine beschränken. Sowohl alles, was die Schrift betrifft, als auch das Rechthistorische wird eingehend behandelt, ein eigenes Kapitel dem ‚Abnormal Hieratischen‘ gewidmet; es folgt ein vollständiges Inventar aller in diese Zeit fallenden demotischen Dokumente, die Besprechung ihrer Form und ihrer Klassifikation und eine mehr allgemeine Note über die demotische Papyrusliteratur nach Alexander. Sodann geht Griffith auf die Papyri der John-Rylands-*Collection* selbst über. Er gibt eine genaue, vollständige, einwandfreie Übersetzung derselben, wobei er bei jeder Art der Dokumente immer gleich alle derselben Art zusammenfaßt, bespricht, erklärt; so stellt er p. 49 die frühen Formeln des Kaufes zusammen, p. 59 ff. zieht er andere Dokumente, welche die Sklaverei beleuchten, heran, p. 115—117, p. 134—137 gibt er uns das Schema der Formeln der Heiratskontrakte, p. 118—122 und p. 125—128 solche für den Kauf von Immobilien. Überall kommt Griffith bedeutend weiter als seine Vorgänger. Jetzt erst können wir sagen, daß wir im großen Ganzen die Bedeutung der Formeln gründlich verstehen.

Der philologische Text ist korrespondierend mit dem historischen. In der Einleitung desselben spricht Griffith über die Sprache, Aussprache und Dialekte der demotischen Texte, über die Monats und

Personennamen und vergleicht diese mit dem Griechischen, sowohl bezüglich der Endungen wie der entsprechenden Laute in den regulären Formen, und erörtert einige spezielle Schwierigkeiten der Erklärung. Er erörtert ihre allgemeine Zusammensetzung und gibt zuletzt eine Liste der griechischen Endungen.

Der nächste Abschnitt des philologischen Teiles beschäftigt sich mit der Transkription durch hieroglyphische und lateinische Lettern. Was ersteres betrifft, so steht GRIFFITH damit im Gegensatze zu SPIEGELBERG, der dies wissenschaftlich für nicht erlaubt hält. Mit Unrecht; ich halte mit GRIFFITH eine Transkription durch Hieroglyphen nicht nur für erlaubt, sondern sogar für sehr wünschenswert und lehrreich. Der Einwand, der gewöhnlich gemacht wird, eine solche Transkription ergebe keinen wirklichen Text, ist nicht stichhältig. Denn erstens tut dies schon eine ganze Anzahl von jüngeren hieratischen Texten, wenn wir sie hieroglyphisch transkribieren (was uns aber deshalb nicht davon abzuhalten braucht), sodann hat diese Umschreibung keinen anderen Zweck, als die einzelnen Zeichen in ihrem Ursprunge erkennen zu lassen, was damit vollkommen erreicht wird, und nicht zum letzten müßte man z. B. die Transkriptionen sabäischer und anderer Texte durch aramäische Quadratschrift folgerichtig dann ebenfalls als unwissenschaftlich erklären. Dies geschieht aber mit gutem Grunde nicht, da es ja nur ein wissenschaftlicher Behelf ist und auf mehr gar keinen Anspruch erhebt. Man kann ja bei der Transkription durch Hieroglyphen, die für das Demotische noch immer zu dem Schwierigsten gehört, da wir noch nicht überall im einzelnen über den Ursprung der Zeichen ganz im klaren sind, in einzelnen wenigen Punkten vielleicht verschiedener Ansicht sein; aber man wird GRIFFITH Dank wissen müssen, daß er sich auch auf dieses schwierige und viel umstrittene Feld gewagt hat. Über die Transkription mit lateinischen Lettern habe ich mich oben geäußert. Auch hier haben beide Verfasser das bestmögliche geleistet, was überhaupt bei dem derzeitigen Stand der demotischen Forschung geschehen konnte. Nur durch genaue Wiedergabe des wirklich Gesprochenen werden wir zur richtigen Erkenntnis der Formen ge-

langen, wobei es unbenommen bleibt, durch runde Klammern den zu ergänzenden Laut, durch Winkelhaken den zuviel geschriebenen, nicht gesprochenen Laut anzuzeigen und so die Transkription mit der Schrift noch mehr in Einklang zu bringen. Ja, Griffith ist nôch weiter gegangen. Um ein wirkliches, lebendiges Bild eines demotischen Textes zu geben, hat er einige Teile in Nr. 9 in das Koptische übertragen — in wahrhaft meisterhafter Weise.

Nach diesen beiden Abschnitten von prinzipieller Bedeutung, welche diese schwierigen Fragen endlich zur Klarheit bringen, folgt die Transkription und philologische Besprechung der Papyri und pp. 255—257 die philologische Erklärung der Kauf- und Zessionsurkunde überhaupt, pp. 268—71 die der Formeln des Heiratskontraktes.

In derselben Ausführlichkeit und Gründlichkeit, die keiner Frage ausweicht und jeder Schwierigkeit offen ins Antlitz sieht und mit Fleiß und Geschick zu lösen sucht, haben Griffith und Thompson den PLL bearbeitet. Hier wurde immer links die Transkription, rechts die Übersetzung, der philologische Apparat in die Fußnoten gesetzt. Über Einzelheiten habe ich mich geäußert.

Die Indices sind in ebenso trefflicher Weise gearbeitet. In PLL sind zur bequemeren Zitierung die einzelnen Voces numeriert; 1221 Nummern, ohne die Zahlzeichen, Maße und Gewichte usw., welche in eigenen Abschnitten besonders aufgeführt sind. Es folgen noch Abschnitte über die Wörter griechischen Ursprungs, über die Chiffern, die Wörter in Chiffern, eine Liste der Glossen, ferner der Götter-, mythologischen und magischen Namen, eine Auswahl aus der Anrufungsphraseologie und eine Liste der geographischen Namen. Alles ist in übersichtlicher Weise gearbeitet und sehr bequem zu benützen. Alle Stellen, an denen das betreffende Wort vorkommt, sind in gewissenhafter Weise verzeichnet und auch die wichtigsten Formen genau angeführt.

Dasselbe gilt von dem Glossar der PR, wo den meisten Formen noch außerdem eine Transkription in Hieroglyphen beigefügt worden ist. Nach dem Glossar des Demotischen, folgt noch ein Verzeichnis der Maße und Gewichte, der Kardinalia, Ordinalia und Bruchzahlen.

der Monate und Tage in Datierungen, einzelner spezieller Symbole. Ein eigener Abschnitt ist ferner den Ländern und Völkern gewidmet, der getrennt behandelt ist von den Platznamen und Distrikten. Hierauf folgen die Titel und Berufe, sodann die Königsnamen, die Götternamen, Personennamen. Die unsicheren Lesungen werden uns in zwei eigenen Abschnitten gegeben, die nach den Nummern der Papyri geordnet sind, in denen sie uns begegnen. Den Schluß des Ganzen bilden die griechischen Eigennamen und die griechischen Wörter und Königstitel, die das Demotische übernommen oder transkribiert hat.

Welch ungeheure Arbeit und Wissen in den beiden besprochenen Werken steckt, kann nur der engere Fachgenosse beurteilen, der weiß, wie so mancher selbst der anscheinend einfacheren Sätze, die Griffith und Thompson niedergeschrieben haben, das Resultat oft langer Mühen ist. Beide Werke werden für lange Zeit die Standardwerke der demotischen Forschung bilden.

Dr. N. Reich.

Geschichte des Qorāns von Theodor Nöldeke. Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally. Erster Teil. Über den Ursprung des Qorāns. Leipzig 1909.

Nöldekes 1860 erschienene, von der Pariser Akademie gekrönte Preisschrift liegt in einer Neuauflage vor. Die Vorzüge, welche dieses Werk schon bei seinem ersten Erscheinen in den Vordergrund der Qorânforschung stellten: vorsichtiges, kritisches Abwägen der Quellen, minutiöseste Klein- und Feinarbeit, gesunder historischer Sinn und nüchternes, aber resolutes Anfassen der Probleme, sind der zweiten Auflage erhalten geblieben. Wie die erste ,in der wissenschaftlichen Welt als standard work angesehene'[1] Auflage wird auch die zweite nicht bloß von jedem Qorânforscher studiert werden müssen, sondern auch als Nachschlagebuch — der letzte Band wird hoffentlich reiche

[1] Schwally, pag. vii.

Indices bringen! — vielen Gelehrten ein ausgezeichneter Wegweiser sein. Von den drei größt angelegten Werken über Moḥammed und den Qorân aus den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — bei Nöldeke findet man auf S. xxi eine treffende Charakteristik der zwei anderen Verfasser — hat sich die ‚Geschichte des Qorâns' als das lebenskräftigste erwiesen. Sprengers ‚Das Leben und die Lehre Mohammeds', erst 1869 erschienen, fesselt zwar immer noch als genialer, mit weitausblickenden Ideen und glänzendem Geist ausgeführter Entwurf, krankt aber leider an mangelnder Akribie in der Verwertung der Quellen und führt einen gar zu großen Ballast unbewiesener und unbeweisbarer Hypothesen mit auf der Fahrt. Weils gesunder Sinn und feiner wissenschaftlicher Takt schimmern aus der Neuauflage des Nöldekeschen Qorâns immer noch durch.

In der Vorrede bestimmt Schwally selbst den Standpunkt, den er, als Neubearbeiter, der ersten Auflage gegenüber eingenommen hat. Demnach ist es ihm gelungen: ‚den Text durch möglichst geringe Eingriffe mit dem gegenwärtigen Stande der Forschung in Einklang zu bringen. Nur wo mit solchen Mitteln nicht zu helfen war, entschloß ich mich zu radikalen Umgestaltungen oder Zusätzen.' Trotz dieses konservativen Verfahrens ist schon der Umfang des nun vorliegenden ersten Teiles um fünf Bogen gewachsen; die Qorânliteratur der letzten vier Jahrzehnte ist eben vom Neubearbeiter gewissenhaft berücksichtigt worden. Dazu seien im Folgenden einige Bemerkungen gemacht.

Pag. 15. Es wirkt wohltuend, nach der kritischen Beleuchtung der moslimischen Angaben über die Frage, ob der Prophet schreiben und lesen konnte, wie nach der Prüfung der Gründe, die aus dem Qorân selbst für diese oder jene Entscheidung sprechen, auf eine so naheliegende Erwägung zu stoßen: ‚Es ist doch bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich, daß (Moḥammed) . . . in seiner Eigenschaft als Händler von dieser Kunst so viel verstand, wie zum Notieren von Waren, Preisen und Namen notwendig war' . . . Da mir außerdem die Existenz einer Strophik im Qorân absolut feststeht, muß ich für meinen Teil auch daraus die Konsequenzen ziehen

und mich zur Ansicht bekennen, daß der Prophet schreiben, infolgedessen auch lesen konnte. Wenn aber SCHWALLY (pag. 16) in Übereinstimmung mit NÖLDEKE (pag. 12) feststellt, ‚daß Muhammed selbst für einen des Schreibens und Lesens nicht Kundigen gelten wollte, weshalb er den Qorân und seine Briefe durch andere vorlesen ließ', so paßt dieser den Propheten fein charakterisierende Zug ausgezeichnet zu seiner Geheimtuerei, die auch D. H. MÜLLER, von anderen Beobachtungen ausgehend, an ihm finden mußte.[1]

Pag. 43 f. Hier setzt sich SCHWALLY mit MÜLLERS Strophentheorie auseinander, der wichtigsten wissenschaftlichen Aufstellung der letzten Jahrzehnte zur Komposition des Qorâns, die aber nicht bloß auf seine Textgeschichte und Textkritik ein neues Licht zu werfen geeignet ist, sondern auch die islāmische Religion, ihre literarischen Zusammenhänge und endlich den Propheten selbst uns in einer bisher ungeahnten Perspektive zeigt. Von den in MÜLLERS Propheten analysierten Sûren hebt SCHWALLY zwei, die 56. (الواقعة) und die 26. (الشعراء), als ‚die seiner Hypothese am günstigsten' erscheinenden heraus.[2] In der Tat läßt die Betrachtung der sinngemäßen Gliederung von Sûra 56 nach MÜLLER in Gruppen von 7, 16, 17, 16, 24 Versen die Zahl 16 als Grundzahl erscheinen, die

[1] Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I, pag. 60.

[2] Ich gehe mit Absicht von diesem Mindestmaße aus, das SCHWALLY zugrunde legt. Tatsächlich sind aber eine ganze Reihe von Qorânabschnitten der MÜLLERschen Hypothese ebenso günstig: XIX, 1—34: je zwei parallele Gruppen zu drei Strophen: (6 + 5 + 4) + (6 + 6 + 7) Verse. — XV: zwei Hälften zu drei Gruppen dazwischen eine Verbindungsstrophe. — XXXVI, 28—49: 1 + (4 × 4) + 1 Verse; die scheinbar lose angegliederte Strophe Vers 45—48 hängt durch Konkatenation mit der vorhergehenden zusammen:

Vers 44. :إلّا رحمةً . . . إلى حين

Vers 45. :ما بَيْنَ أيديكم وما خلفكم . . لعلّكم تُرْحَمُونَ

(beachte die gekreuzte Stellung der zwei Elemente). — LXIX, 19—29 bilden zwei Strophen (6 + 5): ihre ersten zwei Verse (19 f. 25 f.) korrespondieren je durch das Endwort, die folgenden Verse haben denselben durchgehenden y-Reim, aber mit لزوم ما لا يلزم, so 21 = 27: رَاضِيَةْ = قَاضِيَةْ. 22 = 28: عَالِيَةْ = مَالِيَةْ, 23 = 29: دَانِيَةْ = سُلْطَانِيَةْ. (Vgl MÜLLER selbst, zu den betreffenden Sûrenabschnitten.)

in der ersten Gruppe halbiert, in der letzten um die Hälfte vermehrt ist, während die der ersten Gruppe fehlende Einheit ($\frac{16}{2}$ — 1) in der dritten eingebracht wird. Vollends aber die Betrachtung der engeren Gliederung des vorletzten und letzten Absatzes in 1, 5, 4, 3, 2, 1 Verse (durch Responsion und parallelen Aufbau gesichert), wobei 1 am Anfang und Ende die Einrahmung bildet, bzw. in 1, 6, 7, 8, 2 Verse (beachte, daß die Einrahmung 1, 2 hier steigend ist, wie die eingeschlossenen Versgruppen, während sie in der vorangehenden Strophe ein fallendes Gebilde darstellen) — dies alles macht nicht nur die ,sorgfältige Disposition, mit geschickter Benützung rhetorischer Stilformen und mit bewußter Abmessung des Umfanges der einzelnen Abschnitte' bis zum Übermaße evident, es zeigt auch, welch berechnender Künstler Moḥammed war. Dasselbe konnte man an der 26. Sûre erkennen, deren Einleitung sowie die sieben folgenden, von den alten Propheten handelnden Abschnitte einen gleichlautenden Refrain haben, in dem ich ebensowenig wie in den Wiederholungen des alten *Saǵʿ* oder der quantitierenden, streng metrischen Klagelieder ein naives Verfahren, sondern vielmehr eine bewußte Technik erblicke, die freilich kunstvoll erst dort aber um so mehr wird, wo sie mit so auffallenden Symmetrien der vom Refrain abgeschlossenen Größen sich paart. — Dies alles hat Schwally so sehr anerkannt, daß er aus dem Fehlen ,dieser stilistischen Technik' in Sûra 26, Vers 192—228[1] den berechtigten Schluß zieht (pag. 129), daß in diesem Stücke eine besondere Offenbarung vorliegt, die später durch Vorsetzung von وإنّه ل notdürftig mit Vers 191 verbunden wurde. Daran knüpft er die sehr ansprechende Vermutung, daß diese neue Offenbarung ursprünglich mit dem Worte تنزيل, einem sehr beliebten Sûrenanfange, begonnen habe.[2]

Trotzdem hält Schwally an seinem skeptischen Standpunkte fest, den er schon 1906 in der Besprechung des Müllerschen Prophetenbuches[3] eingenommen hatte: ,Andererseits ist aber in der

---

[1] Vgl. D. H Müller, a. a. O. pag. 42.

[2] Vgl. auch pag. 123, Note 2 zu Sûra 37.

[3] Literarisches Zentralblatt, 29. Aug. 1906.

Gestaltung so große Ungleichmäßigkeit, so viel Freiheit und Willkür vorhanden, daß von einem Strophenbau im technischen Sinne des Wortes keine Rede sein kann' (pag. 44).[1]

Wenn irgendwo in den Natur- oder historischen Wissenschaften eine gewisse Regelmäßigkeit und Wiederkehr der Erscheinungen konstatiert, ihre Ausbreitung verfolgt wird, dann die Beobachtungen am Einzelfall vergleichend abgegrenzt, aber auch in eine höhere Ordnung zusammengefaßt werden, so hat man ein Gesetz gefunden und einen neuen Begriff gewonnen. Jenes formuliert man, dieser wird benannt. Solche Namen sind keine Definitionen, sondern konventionell; sie können restlos nichts bezeichnen und sind meistens bloß Metaphern. Sprechen wir doch von Lautgesetzen wie von Naturgesetzen, und übersehen dennoch dabei nicht, daß die Naturgesetze unwandelbar, aber die Lautgesetze nicht unverbrüchlich sind. Was Müller unter ,Strophe' versteht, in welchem Sinne er das Wort gebraucht, das hat er wiederholt gesagt, er hat den aus Tatsachen abstrahierten Begriff definiert. Während Schwally sich gegen die Bezeichnung ,Strophe' sträubt, aber die Tatsachen im großen und ganzen anerkennt und zugibt, sind andere weiter gegangen und haben mit dem Namen auch die Tatsachen abgelehnt, wenigstens sie als nicht vorhanden betrachtet und behandelt. Mutatis mutandis müßte dann jemand, dem etwa der Name und das Wort Gravitation nicht behagt, auch die Newtonschen Gesetze negieren.

Die Antipathie gegen den Namen ,Strophe' läßt sich in ihren psychologischen Wurzeln sehr leicht aufdecken, es ist aber die Frage, ob sie wissenschaftlich zu rechtfertigen ist. Sie erklärt sich daraus, daß das Wort ,Strophe' in uns engumgrenzte Begriffe und Vorstellungen erweckt, welche wir durch unsere vorwiegend, ja leider ausschließlich klassizistische Vorbildung so fest gewonnen haben, daß wir sie überall beibehalten.[2] Gerade Müller hatte aber Gelegenheit,

[1] Vgl. Literarisches Zentralblatt a. a. O. ,Eine andere Frage ist die, ob man berechtigt ist, die vom Verfasser in den gegebenen Stücken umgrenzten homogenen Abschnitte „Strophen" zu nennen.'

[2] Das daraus entspringende Mißverständnis aber zeigt, wohin das führt, wenn man fast von Geburt an durch die Schule dazu verhalten wird, bloß eine Kultur

im Verlaufe seiner Untersuchungen über ‚Strophik und Responsion‘ seine ‚Strophen‘ an denen der altgriechischen Tragiker zu messen und auf den tiefgreifenden formalen Unterschied beider hinzuweisen![1] Aus dem Namen ‚Strophe‘ hat ja Müller für Bibel und Qorân nichts abgeleitet;[2] umgekehrt in Bibel, Qorân und Keilinschriften neue Formprobleme und Gesetze gefunden und ihr Kristallisationsprodukt unter gewissen Kautelen und mit genauester Sinnbegrenzung ‚Strophen‘ genannt. Nachdem er dieser Vorsichtsmaßregel genügt, hätte er ebensogut von ‚Stollen‘ und ‚Abgesang‘ reden, ja meinetwegen sie auch ‚Fassaden‘, ‚Oberbau‘ und ‚Unterbau‘, ‚rechter‘ und ‚linker Flügel‘ nennen dürfen. Auf die Sache kommt es an, ‚Name ist Schall und Rauch‘.

Übrigens, daß die Grenzen zwischen Poetik und Rhetorik — die außer acht zu lassen man Müller mittelbar vorwirft, wenn man den Terminus ‚Strophe‘ ihm vorhält — daß diese Grenzen (und so manch andere mit ihnen) in der Praxis durchaus nicht so scharfe sind wie in der Theorie, darauf hat Th. Wehofer[3] hingewiesen. Die Verfasser des Siegesgesanges Exod. xv, des Deboraliedes, des Hiob, der Proverbien, der Psalmen und der Siraciden wird man wohl als Dichter gelten lassen; hätte Müller, als er (und seine Schule) auch bei ihnen dieselben Kompositionsgesetze, Strophen und Responsion, entdeckt hatte. die in den ‚Propheten‘ angenommene Terminologie, einer grauen Theorie zuliebe. nachträglich umstoßen sollen? Wenn man überhaupt auf derlei Äußerlichkeiten so viel Gewicht legt, warum entsagt man, konsequenterweise, nicht auch der Gewohnheit, von Qorânversen (!آية) zu sprechen, die ebensowenig als die allermeisten ‚Verse‘ irgendeines der Bücher des Alten

als gegeben und diese als von etwa sonstwo noch vorhandenen durch eine chinesische Mauer getrennt zu betrachten.

[1] A. a. O. 244.

[2] Seine Kritiker verfahren oft umgekehrt und messen die von ihm neu gefundenen Tatsachen mit fertigen Begriffen und ‚termini technici‘.

[3] Thomas W. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistologie, Wien, (Sitzungsber.) 1901, besonders die von Müller, Bibl. Stud. iii, 128 f. zitierten Stellen; Untersuchungen zum Lied des Romanos, ebda 1907.

oder Neuen Testamentes ‚Verse' im landläufigen Sinne sind? Man wende nicht dagegen ein, daß hier an den Ausdruck ‚Vers' keine Theorie und keine Hypothese sich heftet. Auch Müller hat mit dem Worte ‚Strophe' weder ein Programm aufgestellt, noch unrichtige Vorstellungen erwecken wollen, noch eine Falschmeldung begangen. Er hat vielmehr die Generalien der ‚Strophe' sehr genau zu Protokoll gegeben. Hält man daran fest, so wird sich als natürliche Folge die Erkenntnis von selbst einstellen, daß die von ihm erschlossenen Gesetze über weitere Gebiete der Literaturen[1] und an viel mehr Stellen herrschen, als man im Banne von Schulausdrücken zugeben möchte. Das könnte man aber um so mehr und um so leichter, als es sich dabei um zahlenmäßig festzustellende Größen handelt; oder war selbst Mephisto ein Optimist:

‚Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr?'

Allerdings konstatiert Schwally, der sich hier und auch sonst, wo er zur Müllerschen Theorie Stellung nahm, den Tatsachen zugänglich gezeigt hat, bezüglich des Qorâns ‚in der Gestaltung so große Ungleichmäßigkeit, so viel Freiheit und Willkür'.[2] Diesmal steht aber Schwally selbst der Strophentheorie im Lichte. Er, der sich mit den Müllerschen ‚Propheten' so oft objektiv auseinandergesetzt hat und den Titel des Müllerschen Buches (pag. 43, Note 4) mit der größten bibliographischen Akribie zitiert, hat freilich das Recht zu verlangen, daß dem Leser die Ausbreitung jenes Kunstgesetzes wenigstens in den Grundzügen bekannt sei, daß ihm nicht etwa bloß auf den Qorân beschränkt erscheine, was eben auch in der Bibel, einschließlich der Evangelien,[3] und in den Keilinschriften nachweisbar ist. Aber mit einigen Worten hätte dieser Umstand auch im Buche über den Qorân doch erwähnt werden

[1] Dies hat Wehofer gezeigt.

[2] S. pag. 484 oben.

[3] Die schon 1896 von Müller gegebenen Proben aus den Evangelien sind seitdem vermehrt und die Erkenntnis des auch dort wirkenden Prinzipes vertieft worden; vgl. Schwally selbst, Lit. Zentralblatt, 1910, Nr. 16, Sp. 507 und die vielfach zustimmenden Äußerungen G. Heinricis in Theolog. Literaturzeitung, Jahrg. 1909, Sp. 46 ff. und 1910, Sp 461 ff.

sollen. Dann hätte auch gesagt werden dürfen, daß Müller selbst, der bei den Propheten Israels individuell verschiedene Gestaltungen desselben Formprinzipes erkannt hat, auch die Tatsache nicht verborgen geblieben ist, daß im Gegensatze zu den hebräischen prophetischen Strophen die arabischen ‚oft viel verwickelter und rechnungsmäßiger sind'. (‚Die Propheten' 211.) — In der Tat, wenn man die Zusammenstellungen Müllers, a. a. O. pag. 209—211 vergleicht, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß trotz oft abwechslungsreicher Strophik in der Bibel ein zahlenmäßig größeres Ebenmaß der strophischen Gliederung vorhanden ist als im Qorân. (Vgl. jedoch oben pag. 482, Note 2.) Die exzeptionelle Wichtigkeit dieses für die Strophentheorie ist darin begründet, daß die Einheiten der Strophe (Verse) als solche überliefert[1] und durch den Reim gesichert sind. Stützt dieser Umstand einerseits die Annahme ähnlicher, unter sich formal ungleicher Einheiten auch in anderen verwandten Literaturen, so ist nicht einzusehen, warum andererseits die scheinbar freiere oder mehr willkürliche Gestaltung im Qorân nicht aus der Individualisierung oder meinetwegen Verwilderung des anderwärts glatter durchgeführten, daher auch leichter erkennbaren Prinzipes erklärt werden sollte. Weder die formale Ungleichheit der Einheiten (Verse), noch die im Qorân stärker hervortretende Sprunghaftigkeit der Zahlen, zu welchen die Einheiten als Gruppen (Strophen) zusammentreten, genügt, um die Bezeichnung ‚Strophe' und ‚Strophik' abzulehnen.

Völlig neugestaltet und sehr lesenswert ist der Abschnitt über Musailima, S. 56 f. Die Schwüre, durch welche Mohammed in den mekkanischen Sûrenanfängen die Wahrheit seiner Aussagen bekräftigt, werden aus der ähnlichen Übung bei den heidnischen Kâhinen

[1] Allerdings mit Schwankungen, vgl. R. Geyer in *GGA.* 1909, Nr. 1, pag. 21 ff. (von Schwally in den Berichtigungen nachgetragen); seitdem auch ders., in *WZKM.* xxii (1908), pag. 265 ff., wo darauf hingewiesen wird, daß die von Müller auf Grund stilistischer und rhetorischer Prämissen vermutete Textteilung innerhalb der 13 von Geyer herangezogenen Sûren an 45 von 52 Stellen mit den in der Rezension bei Zamaḫšarī durch die Prostration bezeichneten Abschnitten übereinstimmt.

abgeleitet; vgl. die Literaturangaben S. 75, Note 2. Über die angeblich erste Offenbarung 96, 1–5 handeln die folgenden Seiten. Hier fällt der etwas skeptische Standpunkt Schwallys auf (pag. 83 f. gegen pag. 62, 65 der ersten Auflage). Sehr beachtenswert sind die Zusammenstellungen pag. 112—114 über die Phraseologie der *Fâtiḥat al-kitâb*. Zu der hier anschließenden Erörterung über den Ausdruck *maṯânî* möchte ich auf die Erklärung D. H. Müllers (Die Propheten' pag. 43, 46, Note 2) hinweisen, der in sehr plausibler Weise darunter die sieben Straflegenden verstanden wissen will:[1] die qorânischen Erzählungen von Moses, Abraham, Noah, Hûd, Ṣâliḥ, Lot, Scho'aib, die mit leichten Änderungen ihrer Gruppierung in verschiedenen Sûren vorkommen. — Umgestaltet und erheblich erweitert ist der Abschnitt über Sûre 26 (S. 126—129; S. 96 ff. der ersten Auflage); beachte hier das zur Interpolation von Vers 227 f. Vorgebrachte. — Für die historisch-politische Einleitung zu den medînischen Sûren sind Wellhausens Untersuchungen (Skizzen und Vorarbeiten, iv) herangezogen werden. — Zu pag. 190, Note 3, das angebliche Original des Briefes an den Muqauqis betreffend, sei noch hingewiesen auf den Anzeiger der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse vom 15. April 1891, Nr. ix, die Mitteilung v. Karabaceks. Für die richtige Datierung mancher Verse und für ihre Bestimmung als medînische Offenbarungen — z. B. in der mekkanischen Sûre 16 (pag. 146) — kamen dem Neubearbeiter die vielfachen Untersuchungen Snouck-Hurgronjes zustatten, der ‚die Bedeutung Ibrâhîms für die Entwicklung der Stellungnahme Muhammeds früheren Offenbarungen gegenüber mit Recht immer wieder hervorgehoben hat' (S. 146, Note 2). Diesem Forscher und I. Goldziher, dem Verfasser der muhammedanischen Studien, hat Schwally den 1. Band seiner unsäglich mühsamen, mit so viel Gelehrsamkeit und dankenswertem Takt durchgeführten Neubearbeitung der ‚Geschichte des Qorâns' gewidmet. Der Verfasser der ersten Auflage hat von dem, was jetzt gedruckt vorliegt, eine Korrektur gelesen. Die Skepsis, mit welcher der Straß-

[1] Ich fand später die gleiche Anschauung bei Sprenger in seinen handschriftlichen Arbeiten über den Qorân.

burger Altmeister der weiteren Entwicklung der Dinge in dieser Beziehung entgegensieht,[1] ist والحمد لله nunmehr ganz unbegründet; ich kann meine Anzeige nicht besser als mit dem Wunsche schließen, daß er mit ‚allerlei Randbemerkungen' auch zum 2. und 3. Teile beitragen und die Neuauflage noch manch eines seiner Werke überwachen möge!

[1] Vorrede, vi.

Graz. N. Rhodokanakis.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1910 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

ANTHROPOS, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt. Bd. IV, Bd. V. Jahrgang 1909—1910. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1909—1910.

Archiv, Orientalisches. Illustr. Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens. Herausgegeben von HUGO GROTHE. Verlag von KARL W. HIRSEMANN in Leipzig. Jahrg. I, Heft 1. Oktober 1910.

ARCHIVES, Nouvelles des missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique et des beaux-arts. Tome XVIII, fasc. 2. Paris, Imprimerie Nationale, 1908.

BELABRE, Baron de, Rhodes of the knights. With maps, inscriptions, shields and photographs by the author. Oxford, At the Clarendon Press, 1908.

BENDER, HAROLD H., The suffixes Mant and Vant in Sanscrit and Avestan. Baltimore. J. H. FURST Company, 1910.

Bibliotheca Abessinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abessinia. Ed. by E. LITTMANN III: The Octateuch in Ethiopic, according to the text of the Paris codex with the variants of five other Manuscripts ed. by J. OSCAR BOYD. Part I. Genesis. Leyden. E. J. BRILL — Princeton, the University library, 1909.

BODE, MABEL HAYNES, The Pali Literature of Burma (Prize Publication Fund, Vol. II). Printed and published by the Royal Asiatic Society, 1902.

Books, Sacred, of the East ed. by MAX MÜLLER. Vol. L: General Index by M. WINTERNITZ. Oxford, At the Clarendon Press, 1910.

BOURGEOIS, H., Le Jargon ou Judéo-Allemand. Courte étude philologique suivie d'une chrestomathie. Bruxelles, MISCH & THRON, 1909.

BRANDSTETTER, R., Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen. Luzern, Verlag der Buchhandlung HAAG, 1910.

CALAND, W., Das Vaitānasūtra des Atharvaveda übersetzt. Verhandelingen der koninglijke Akademie van Wetenschepen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwen Reeks. Deel XI, Nr. 2. Amsterdam, J. MÜLLER, 1910.

CASPARI, WILHELM, Vorstellung und Wort „Friede“ im Alten Testament. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 14. Jahrgang, 4. Heft. Gütersloh, Druck und Verlag von C. BERTELSMANN, 1910.

Catalogue, Part II. Subject-Index to the Author Catalogue. Vol. I, A—L. Imperial Library, Calcutta, Superintendent Government Printing, India. 1908.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX. Scriptores Aethiopici. Textus, Ser. II, Tom. VIII: Documenta ad illustrandam historiam. I. liber Axumae ed. K. CONTI ROSSINI. Textus, Ser. I, Tom. VII: Apocrypha de B. Maria Virgine ed. M. CHAINE, S. J. I. liber nativitatis, II. liber de transitu, III. liber visio seu apocalypsis — Versio, Ser. I, Tom. VII, 1909.

Scriptores Aethiopici, Textus et Versio, Series II, Tomus XXIV: Vitae Sanctorum Indigenarum edidit et interpretatus est K. CONTI ROSSINI. I. Acta Sancti Abakerazun. II. Acta Sancti Takla Hawanyat, 1910.

Scriptores Syri. Textus, Series II, Tomus CI: Dionysius Bar Salībī in Apocalypsim actus et epistulas catholicas edidit J. SEDLAČEK, 1909.

Scriptores Syri. Textus, Series II, Tomus LXV: Theodorus Bar Kōnī. Liber Scholiorum. Pars prior edidit ADDAI SCHER, 1910; Romae, Parisiis, Lipsiae, OTTO HARRASSOWITZ.

DHORME, PAUL, Le P., La Religion Assyro-Babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris (Etudes palestiniennes et orientales). Paris, V. LECOFFRE, J. GABALDA & Cie., 1910.

DUSSAUD, RENÉ, Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Égée. Études de Protohistoire Orientale. Avec 207 gravures et 2 planches hors texte. Paris, PAUL GEUTHNER, 1910.

FONAHN, ADOLF, Zur Quellenkunde der Persischen Medizin (gedruckt mit Unterstützung der Puschmann-Stiftung an der Universität Leipzig). Leipzig, JOHANN AMBROSIUS BARTH, 1910.

FROMER, J., Der babylonische Talmud. Textkritische Ausgabe (mit einer Realkonkordanz). Vokalisiert, übersetzt und erklärt. Charlottenburg, Verlag für die Wissenschaft des Judentums, 1910.

FUND, Oriental Translation. New Series. Vol. XIX. The Tuzuk-i-Jahangīrī, or Memoirs of Jahāngīr. From the first to the twelfth year of his reign. Translated by ALEXANDER ROGERS edited by HENRY BEVERIDGE. London, Royal Asiatic Society, 1909.

FUNK, S., Die Entstehung des Talmuds. Sammlung GÖSCHEN 479. Leipzig, G. J. GÖSCHEN, 1910.

GERINI, Colonel G. E. M. R. A. S., Researches of Ptolemy's Geography of Eastern Asia (further India and Indo-Malay Peninsula). Published in Conjunction with the Royal Geographical Society (Asiatic Society Monographs Vol. I). London, Royal Asiatic Society. Royal Geographical Society, 1909.

GIBB, E. J. W., Memorial, Vol. VI. Yáqút's Irshád al-aríb edited by D. S. MARGOLIOUTH, Vol. III, Part. I, 1910.

Vol. X. Al-Muʾjam fí Maʿáyíri Ashʿári ʾl-ʿAjam, a treatise on the prosody and poetic art of the persians by Shamsuʾd-Dín Muhammad ibn Qays ar Rází edited by MÍRZÁ MUḤAMMED and E. G. BROWNE, 1909.

Vol. XI. Chahár Maqála by Niẓámí-i-ʿArúḍi-i-Samarqandí edited by MÍRZÁ MUḤAMMAD, 1910.

Vol. XII. Introduction à l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din par E. BLOCHET, 1910.

Vol. XIII. Dīwān of Hassān B. Thābit edited by HARTWIG HIRSCHFELD, 1910. Leyden, E. J. BRILL — London, LUZAC & Co.

GRESSMARN, HUGO, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion. Berlin, K. CURTNIS, 1909.

Handess Amsorya, Nr. 9—12; Nr. 1—12. Wien, Mechitharisten, 1909, 1910.

HOCÉŸNE-ÂZAD, L'aube de l'espérance, choix de poésies tirées des meilleurs auteurs persans coordonnées et traduites pour la première fois en français publié avec une introduction et des Notes. — HOCÉŸNE-ÂZAD, L'aube de l'espérance ou Sobh-E Ommîd, texte persan. Leyde, E. J. BRILL — Paris, E. GUILMOTO, 1909.

HOFFMANN-KUTSCHKE, ARTUR, Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathuschtra. Beiträge zur Erforschung der älteren arischen Geschichte. Die Perser zur Zeit des Darius I., nach Zarathuschtra Spitama, und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte. Berlin, Stuttgart, Leipzig, W. KOHLHAMMER, 1910.

HOPKINS, E. WASHBURN, Gods and saints of the Great Brāhmaṇa Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, July 1909.

HOUTSMA und SCHAADE, Enzyklopädie des Islam. Lief. 4. Leiden, vorm. E. J. BRILL — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1909.

Islam, Der, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. BECKER mit Unterstützung der hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung, Bd. I, Heft 1. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1910.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek, Band 11. NÖLDEKE, A., Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ. Mit einem Anhang von Grafen EBERHARD VON MÜLINEN und 8 Tafeln. 1909.

Band 12. TSCHUDI, R., Das Aṣafnâme des Luṭfi Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1910.

Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XIII, Nr. 3, 4. 1909. Vol. XIV, Nr. 1, 2, 3, 4. 1910. Bulletin of the Archaeological Institute of America, Vol. I, Nr. 1, 2, 3, 4. Vol. II, Nr. 1. Norwood Mass., Published for the Institute by the Norwood Press, 1909, 1910.

Journal Asiatique, Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales publié par la Société Asiatique. Dixième série, tomes XIII, XIV, XV. Paris, ERNEST LEROUX, 1909, 1910.

Journal, The, American, of Philology, edited by BASIL L. GILDERSLEEVE. XXX, 3—4; XXXI, 1—3. Baltimore, The John Hopkins Press, 1909, 1910.

Journal of the American Oriental Society edited by JAMES R. JEWETT & HANNS OERTEL. Thirtieth Volume. Part I, II. The American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1909, 1910.

Journal, The, of the Siam Society. Vol. V, Part I—IV; Vol. VI, Part I—III; Vol. VII, Part I. London, LUZAC & Co. — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1908.

KLEIN, SAMUEL, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Mit einer Karte und drei Beilagen. Leipzig, R. HAUPT, 1909.

KOHLER J. und UNGNAD A., Hammurabis Gesetz. Bd. II: Syllabische und zusammenhängende Umschrift nebst vollständigem Glossar, bearbeitet von A. UNGNAD. Bd. III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Bd. IV: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig, EDUARD PFEIFFER, 1909, 1910.

Kolonialsprachen, Deutsche, Bd. II. Die Sprache der Suaheli in Deutsch-Ostafrika, von CARL MEINHOF. Berlin, DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

KRAUS, SAMUEL, Talmudische Archäologie. Bd. I. Mit 29 Abbildungen im Text. Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Leipzig, GUSTAV FOCK, 1910.

LEDER, HANS, Das geheimnisvolle Tibet. Reisefrüchte aus dem geistlichen Reich des Dalai Lama. Mit 14 Abbildungen, meist nach eigenen Aufnahmen. Leipzig, TH. GRIEBEN (L. FERNAU), 1909.

LEHMANN-HAUPT, C. F., Die historische Semiramis und ihre Zeit. Mit 50 Abbildungen. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1910.

LESZYNSKY, R., Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie. Diss. v. Heidelberg. Kirchlain N. L., M. SCHMERSOW, 1909.

Light, The, of Truth, or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review. A. Monthly Journal devoted to the Study of the Āgamānta or the Šaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy, and Indo-Dravidian Culture. Vol. XI, Nr. 1. 2, 3. Edited by V. V. RAMAṆAN. Madras, At the „Meykaṇḍān“ Press, Chulai, 1910.

AL-MACHRIQ. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences — lettres — arts. Sous la direction des Péres de l'Université St. Joseph. XIIe année Nr. 10—12; XIIIe année Nr. 1—12. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1909, 1910.

MEINHOF, K., Die moderne Sprachforschung in Afrika. Hamburgische Vorträge. Berlin, Buchhandlung der Berliner evang. Missionsgesellschaft, 1910.

MEINHOF, KARL, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantu-stämmen. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage. Mit zwei Abbildungen und einer farbigen Karte. Berlin, DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

Mélanges de la Faculté Orientale. IV. Beyrouth, Université St. Joseph, 1910.

MEMNON, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. Freiherrn v. LICHTENBERG. III, 2, 3. Leipzig, R. HAUPT, 1909, 1910.

Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I, Tomo III, 1908—09. Sezione di Scienze Giuridiche. Fasc. 1, 2. Sezione di Scienze Storico-Filologiche. Fasc. 1, 2. Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1909, 1910.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XII, Teil 1 und 2. Tokyo. Für Europa Berlin, BEHREND & Co., 1909, 1910.

MONDE, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Redaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, J. A. LUNDELL, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. III, fasc. 2, 3, 1909. Vol. IV, fasc. 1, 2, 3, 1910. Uppsala. LUNDSTRÖM — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1909, 1910.

MÜNSTERBERG, O., Influences occidentales dans l'art de l'Extrême-Orient (Extrait de la Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques 1909). Paris, PAUL GEUTHNER, 1909.

MYHRMAN, DAVID W., An Aramaic Incantation Text. Reprint from the Hilprecht Anniversary Volume. Leipzig 1909.

NAU, F., Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien. Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabe, arménienne, greque, néo-syriaque, slave et roumaine. Paris, LETOUZEY & ANÉ, 1909.

Nöldeke, Th., Geschichte des Qorâns. 2. Auflage, bearb. von F. Schwally. 1. Teil. Über den Ursprung des Qorâns. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Th. Weicher, 1909.

Oertel, Hans, Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa. Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. xv, 1909.

Oriens, Christianus, Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. F. Cöln. vii. Jahrg., Heft 1, 2. Rom, Propaganda — Leipzig. O. Harrassowitz, 1907.

Peckham, George B., Introduction to the study of Obadiah. A dissertation submitted to the faculty of the Graduate Divinity School in candidacy for the degree of doctor of philosophy (Department of old Testament Literature and Interpretation). Chicago, the University Press, 1910.

Popper, William, Abû'l-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî's annals entitled An-Nujûm Az-Zâhirâ fì Mulûk Miṣr wal-Kâhirâ. Vol. ii, Part ii, Nr. 1, edited (University of Carlifornia Publications in Semitic Philology, Vol. ii, Nr. 1, Sept. 1909). University Press Berkeley, 1909.

Ravn, O. E., Om Nominernes Bøjning in Babylonisk-Assyrisk (Indtil C. 1100). Avec un resumé en français. Købenbavn i Kommission hos G. E. C. Gad, 1909.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. xviii, fasc. 4°—12°, Vol. xix, fasc. 1°—6°. Roma, Tipografia della Accademia, 1909, 1910.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Seria prima, Vol. ii, fasc. 2° ed ultimo. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani. 1909, 1910.

Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Convent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle série. Septième année. Nr. 1—4, Janvier—Octobre 1910. Paris, V. Lecoffre, 1910.

Rivista degli studi Orientali publicata a cura dei professori della scuola orientale nella Università di Roma. i, ii, iii, 1 und 2. Roma 1907—1910.

Rosenberg, F., Notices de Littérature Parsie i, ii. St. Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1909.

Seidel, A., Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriß der Grammatik der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Lief. 1. Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 1910.

SCHAPIRO, J., Maimûnis Mischnahkommentar zum Traktat Arachin. Arabischer Urtext, auf Grund von zwei Handschriften zum ersten Male herausgegeben und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen. Jerusalem, Druck von A. M. LUNCZ, 1910.

SCHROEDER, L. von, Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ herausgegeben. 2. Buch, gedruckt auf Kosten der DMG. Leipzig, F. A. BROCKHAUS, 1909.

SCHULTZ, WOLFGANG, Dokumente der Gnosis. Jena, EUGEN DIEDERICHS, 1910.

SUBBAYYA, K. V., A Primer of Dravidian Phonology (Reprint from the Indian Antiquary). Bombay, Printed at the British India Press, 1909.

Tanulmányok, Keleti, GOLDZIHER IGNÁCZ születésének hatvanadik évfordulójára írták tanitványai. Budapest, HORNYÁNSZKY VIKTOR kiadása, 1910.

TISSERANT, E., Ascension d'Isaie, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave, introduction et notes (Documents pour l'étude de la Bible publiés sous la direction de FRANÇOIS MARTIN). Paris, LETOUZEY & ANÉ, 1909.

TOLMAN, HERBERT C., Cuneiform Supplement (autographed) to the authors Ancient Persian Lexicon and Texts, with brief historical synopsis of the language. Vanderbilt University Studies. Vol. II, Nr. 1, 2, 3. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1910.

TORREY, Ezra Studies. Chicago, The University of Chicago Press, 1910.

TORREY, C. CHARLES, Notes on the Aramaic part of Daniel. Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, July 1909.

Trudy po vostokověděniju, izdavajemyje Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. Vypusk XVI, 1. Istorija Persiji, jeja literatury i dervišeskoj teosofiji A. Krymskago. Novoje izdanije, pererabotannoje sovměstno s K. FREITAGOM. Moskva 1909.

Vypusk XVII. Skazka o Kamar-ez-Zamaně iz 1001 noči. Izdana pod redakcijej M. O. ATTAJA. Moskva 1909.

Vypusk XXIX. Istorija Turciji i jeja literatury ot razcvěta do načala upadka A. KRYMSKAGO. Moskva 1910.

VIOLLET, M. H., Description du palais de Al-Moutasim fils d'Haroun-al-Raschid à Samara et de quelques monuments arabes peu connus de la Mésopotamie (Extrait des mémoires présentés par divers avants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XII. 2[e] partie. Paris, Imprimerie National, Librairie C. KLINCKSIECK, 1909).

VIRROLLEAUD, CH., L'Astrologie Chaldéenne. Le livre intitulé «enuma (Anu) [ilu]Bêl» publié, Transcrit et commenté. Fasc. 5: Transcription, Sin — 1909. Fasc. 9: Supplément, Texte, 1910. Fasc. 10: Supplément, Transcription, 1910. Paris. P. GEUTHNER, 1909, 1910.

WECKER, OTTO, Lamaismus und Katholizismus. Ein Vortrag. Rottenburg a. N., Verlag von WILHELM BADER, 1910.

WOLFF, FRITZ, Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von CHR. BARTHOLOMAES Altiranischem Wörterbuch. Straßburg, KARL J. TRÜBNER, 1910.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von KARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. I, Heft 1. Berlin, Verlag bei DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

